

رسالة

﴿ الأجوبة المصرية عن الاسئلة التونسية ﴾

لصاحب الفضيلة الاستاذ العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي
رئيس المجلس العلمي بمحكمة مصر الكبرى الشرعية
وعضو المحكمة العليا بها سابقاً

مطبعة النيل بمصر
(سنة ١٣٢٤ هـ)



الحمد لله الذي يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء وسيد الحكماء وعلى آله وصحبه صلاة وسلاما ادخرهما ليوم كان شره مستطيرا وبعد فيقول أحوج العباد الى فضل مولاه المقيت في الدارين محمد بخيت المطيعي الحنفي ابن المرحوم الشيخ بخيت بن حسين

قد ورد علينا خطاب من الفاضل الشيخ محمد العروس السهيلي الشريف المتطوع بالجامع الأعظم بتونس قال فيه بعد الحمد والصلاة والسلام على خير الأنام تحيات يحملها رسول الصبا لحضرة من كل قلب اليه صبا حضرة الهمام النحرير والمفرد العلم الشهير امام الأئمة ونعمة الله على هذه الأمة مجمع بحري المنقول والمعقول البالغ في التحقيق والتدقيق غاية يتعسر اليها الوصول قاموس تفاسير المباني ومالك عصمة عرائس المعانى

الاستاذ الكامل الشيخ محمد بخيت حرس الله كماله وبلغه من خير الدارين أماله اني استمد من فيضكم العلمى الجواب الشافي عن مسائل اشكلت على الضعيف وهي وساق الأسئلة الآتيه . فاجبته عنها بما فتح الله به علينا من الفهم وما أخذته من كلام ذوى التحقيق من أهل العلم طالبا من الله العصمة من الخطاء والخطل والعفو عما فرط أو يفرط مني من الهفوات والزلل انه ولي التوفيق وبيده أزمة التحقيق وسميتها الاجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية راجيا منه تعالى أن يجعلهامقبولة لديه نافعة لمن رجع اليها في شيء متوكلا عليه فقلت وعلى الله اعتمدت

(السؤال الأول ما علة تركه صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر والمغرب في الخندق والصحابة يقولون له صلى الله عليه وسلم ما صلينا فيقول وأنا حتى اذا فرغ من شأنه اذن للأولى واقام لكل مع ان له مندوحة عن هذا الترك بصلاة الخوف وهى مشروعة قبل الخندق)

وأقول ان منشأ هذا السؤال هو القول بان صلاة الخوف كانت مشروعة قبل الخندق وقد اختلف العلماء في ذلك

مع اتفاق الجميع على انه صلى الله عليه وسلم صلاها بذات الرقاع
ولم يصلها يوم الخندق ومنشأ هذا الاختلاف هو اختلاف
الروايات في ان غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق أو بعدها
قال البدر العيني في عمدة القاري قال ابن اسحاق اقام رسول
الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة بعد غزوة بني النضير شهرى
ربيع وبعض جمادي ثم غزا نجدا يريد بني محارب وبني ثعلبه
من غطفان واستعمل على المدينة أباذر رضي الله عنه قال ابن
هشام ويقال عثمان بن عفان رضي الله عنه قال أبو اسحاق فسار
حتى نزل نجدا وهي غزوة ذات الرقاع قلت ذكرها في السنة
الرابعة من الهجرة وكانت فيها غزوة بني النضير أيضا وهي
التي أنزل الله تعالى فيها سورة الحشر وحكي البخاري عن
الزهري عن عروة انه قال كانت غزوة بني النضير بعد بدر
بستة أشهر قبل أحد وكانت غزوة أحد في شوال سنة ثلاث
واختلفوا في أى سنة نزل بيان صلاة الخوف فقال الجمهور ان
أول ما صليت في غزوة ذات الرقاع قاله محمد بن سعد وغيره
واختلف أهل السير في أى سنة كانت فقيل سنة أربع وقيل
[illegible] وقيل سنة سبع فقال ابن اسحاق

كانت أول ما صليت قبل بدر الموعد وذكر ابن اسحاق وابن
عبد البر ان بدر الموعد كانت في شعبان في سنة أربع وقال ابن
اسحاق وكانت ذات الرقاع في جمادى الأولى وكذا قال أبو
عمر بن عبد البر انها في جمادى الأولى سنة أربع اه وقد حكى
عن طائفة من الفقهاء منهم المزني من الشافعية انهم قالوا ان
غزوة ذات الرقاع كانت في جمادى الآخرة من السنة الرابعة
وغزوة الخندق في شوال من السنة الخامسه وان صلاة الخوف
شرعت في غزوة ذات الرقاع واجاب أكثرهم عن الترك يوم
الخندق انه نسخ بصلاة الخوف المشروعة قبله وسيأتى ما فيه
وقال ابن حجر في فتح الباري ان أصحاب المغازى مع جزمهم
بانها يعني ذات الرقاع كانت قبل خيبر مختلفون في زمانها فعند
ابن اسحاق انها بعد بنى النضير وقبل الخندق سنة أربع قال
ابن اسحاق اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد غزوة بني
النضير شهرى ربيع وبعض جمادى يعنى من سنته وغزا نجدا
يريد بنى محارب وبنى ثعلبة من غطفان حتى نزل نخلا وهي غزوة
ذات الرقاع وعند ابن سعد وابن حبان انها كانت في المحرم
سنة خمس وأما أبو موسى بن عقبة فجزم بتقديم وقوع غزوة

ذات الرقاع لكن تردد في وقتها فقال لاندري كانت قبل بدر أو بعدها أو قبل أحد أو بعدها اه وغزوة الخندق وهى الأحزاب قال البخاري في صحيحه قال موسى بن عقبة كانت في شوال سنة أربع اه قال ابن حجر وتابع موسى على ذلك مالك وأخرجه أحمد عن موسى بن داود عنه وقال ابن اسحاق كانت في شوال سنة خمس وبذلك جزم غيره من أهل المغازي ومال المصنف يعني البخاري الى قول ابن عقبة وقواه بما أخرجه أول أحاديث الباب من قول ابن عمر انه عرض يوم أحد وهو ابن أربع عشرة ويوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فيكون بينهما سنة واحدة واحد كانت سنة ثلاث فيكون الخندق سنة أربع ولا حجة فيه اذا ثبت انها كانت سنة خمس لاحتمال ان يكون ابن عمر في أحد كان فى أول ما طعن في الرابعة عشر وكان في الأحزاب قد استكمل الخمس عشرة وبهذا أجاب البيهقي ويؤيد قول ابن اسحاق ان ابا سفيان قال للمسلمين لما رجع عن أحد موعدكم العام المقبل ببدر فخرج النبي صلى الله عليه وسلم من السنة المقبلة الى بدر فتأخر مجيء أبي سفيان تلك السنة للجدب الذى كان حينئذ وقال لقومه انما يصلح الغزو فى

سنة الخصب فرجعوا بعد ان وصلوا الى عسفان أو دونها ذكر
ذلك ابن اسحاق وغيره من أهل المغازى وقد بين البيهقى سبب
هذا الاختلاف وهو ان جماعة من السلف كانوا يعدون
التاريخ من المحرم الذي وقع بعد الهجرة ويلغون الا شهر التي
قبل ذلك الى ربيع الأول وعلى ذلك جرى يعقوب بن سفيان
فى تاريخه فذكر ان غزوة بدر الكبرى كانت في السنة الأولى
وان غزوة أحد كانت فى السنة الثانية وان الخندق كانت فى
الرابعة وهذا عمل صحيح على ذلك البناء لكنه بناء واه مخالف
لما عليه الجمهور من جعل التاريخ من المحرم سنة الهجرة وعلى
ذلك تكون بدر فى الثانية واحد فى الثالثة والخندق فى الخامسة
وهو المعتمد اه وقال البخاري ان غزوة ذات الرقاع بعد خيبر
ويوافقه ماجزم به أبو معشر من انها كانت بعد بنى قريظة
والخندق واستدل البخارى على قوله بان أبا موسى جاء بعد
خيبر قال ابن حجر هكذا استدل به وقد ساق حديث أبي
موسى بعد قليل وهو استدلال صحيح وسيأتي الدليل على ان
أبا موسى قدم من الحبشه بعد فتح خيبر فى باب غزوة خيبر
ففيه فى حديث طويل قال أبا موسى فوافقنا النبي صلى الله

عليه وسلم حين افتتح خيبر واذا كان كذلك ثبت ان أباموسى شهد غزوة ذات الرقاع ولزم انها كانت بعد خيبر وعجبت من ابن سيد الناس كيف قال جعل البخاري حديث أبي موسى حجة في ان غزوة ذات الرقاع متأخرة عن خيبر وقال وليس في خبر أبي موسي ما يدل على شئ من ذلك اه وهـذا النفي مردود والدلالة من ذلك واضحة كما قررته وأما شيخه الدمياطي فادعي غلط الحديث الصحيح وان جميع أهل السير على خلافه وقد قدمت انهم مختلفون في زمانها فالأولى الاعتماد على ماثبت في الحـديث الصحيح وقد ازداد قوة بحديث أبي هريرة وبحديث ابن عمر كما سيأتي بيانه اه قال البخاري في صحيحه قال لي عبدالله بن رجاء أخبرنا عمران القطان عن يحي بن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلي باصحابه في الخوف في غزوة السابعة غزوة ذات الرقاع اه وقوله في غزوة السابعة يحتمل ان من اضافة الشيء الى نفسه أي الغزوة السابعة ويحتمل ان يكون فيه حذف تقديره غزوة السفرة السابعة وهي بمعنى الغزوة السابعة أو غزوة السنة السابعة من الهجرة وعلى كل تقدير يكون الخبر دليلا على

أن غزوة ذات الرقاع كانت بعد خيبر فانه على تقدير ان يكون
المراد الغزوة الواقعة فى السنة السابعة يكون الخبر نصا فى ذلك
وعلى تقدير ان المراد الغزوة السابعة أو الواقعة فى السفرة
السابعة يكون المعنى المراد سابع الغزوات التى خرج صلى الله
عليه وسلم فيها بنفسه فان كان المراد خروجه مطلقاً وان لم يقاتل
كانت هذه الغزوة قبل أحد ولم يذهب أحد الى ان غزوة
ذات الرقاع قبل أحد الا ما تقدم من تردد ابى موسى ابن
عقبة وفيه نظر قال ابن حجر فى الفتح لانهم متفقون على ان
صلاة الخوف متأخرة عن غزوة الخندق اه والصواب عن
غزوة أحد لما علمت سابقا انهم مختلفون فى تقدم صلاة
الخوف عن غزوة الخندق وتأخرها عنها فتعين ان تكون
ذات الرقاع بعد بني قريظة فتعين ان يكون المراد الغزوات
التي وقع فيها القتال والأولى منها بدر وقد علمت انها فى
السنة الثانية او الغزوة الثانية أحد وقد علمت أنها في السنة
الثالثة والغزوة الثالثة الخندق وقد علمت أن المعتمد أنها في
الخامسة والغزوة الرابعة غزوة بني قريظه والخامسة غزوة
المريسيع والسادسة خيبر فيلزم من هذا أن تكون ذات الرقاع

بعد خيبر للتنصيص على أنها السابعة فالمراد على كل تقدير بيان تاريخ الغزوة الذي وقعت فيه لا بيان عدد المغازي وهذه العبارة أقرب الى ارادة السنة السابعة من العبارة التى وقعت عند أحمد بلفظ وكانت صلاة الخوف في السابعة وما قاله العيني من أن الجمهور على أن صلاة الخوف أول ما صليت بذات الرقاع يرده ما قاله ابن حجر في فتحه ردا على البخارى حيث ساق في صحيحه رواية هشام عن أبي الزبير للاشارة الي أن روايات جابر متفقة على أن الغزوة التى وقعت فيها صلاة الخوف هى غزوة ذات الرقاع حيث قال لكن فيه يعني فيما قاله البخارى نظر لان سياق رواية هشام عن أبي الزبير هذه تدل على أنه حديث آخر في غزوة أخري وبيان ذلك ان في هذا الحديث عند الطيالسي وغيره ان المشركين قالوا دعوهم فان لهم صلاة هى أحب اليهم من ابنائهم قال فنزل جبريل فاخبره فصلى باصحابه العصر وصفهم صفين فذكر صفة صلاة الخوف وهذه القصة انما هى في غزوة عسفان وقد أخرج مسلم هذا الحديث من طريق زهير بن معاوية عن أبي الزبير بلفظ يدل على مغايرة هذه القصة لغزوة محارب في ذات الرقاع

ولفظه عن جابر قال غزونا مع النبي صلى الله عليه وسلم قوما
من جهينة فقاتلونا قتالا شديداً فلما أن صلينا الظهر قال المشركون
لو ملنا عليهم ميلة واحدة لأقطعناهم فاخبر جبريل النبي صلى
الله عليه وسلم بذلك قال وقالوا ستأتيهم صلاة هي أحب اليهم
من الاولاد فذكر الحديث وروي أحمد والترمذى وصححه
النسائي من طريق ابن عبد الله بن شقيق عن أبي هريرة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل بين ضبحان وعسفان فقال
ان لهؤلاء صلاة هى أحب اليهم من أبنائهم فذكر الحديث
في نزول جبريل لصلاة الخوف وروي أحمد وأصحاب السنن
وصححه ابن حبان من حديث أبي عياش الزرقى قال كنا مع
النبي صلى الله عليه وسلم بعسفان فصلى بنا الظهر وعلى المشركين
يومئذ خالد بن الوليد فقالوا لقد أصبنا منهم غفلة ثم قالوا ان
لهم صلاة بعدهذه هي أحب اليهم من أموالهم وأبنائهم فنزلت
صلاة الخوف بين الظهر والعصر فصلى بنا العصر ففرقنا فرقتين
الحديث وسياقه نحو رواية زهير عن أبي الزبير عن جابر وهو
ظاهر في اتحاد القصة وقد روى الواقدى من حديث خالد
ابن الوليد قال لما خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى الحديبية

لقيته بعسفان فوقفت بأزائه وتعرضت له وصلى باصحابه الظهر فهممنا أن نغير عليهم فلم يعزم لنا فأطلع الله نبيه على ذلك فصلى العصر صلاة الخوف الحديث وهو ظاهر فيما قررته ان صلاة الخوف في عسفان غير صلاة الخوف بذات الرقاع وان جابرا روى القصتين معا اما رواية أبي الزبير عنه ففي قصة عسفان وأما رواية أبي سلمة ووهب بن كيسان وأبي موسى المصرى عنه ففي غزوة ذات الرقاع وهي غزوة محارب وثعلبة واذا تقرر أن أول ما صليت صلاة الخوف في عسفان وكانت في عمرة الحديبية وهي بعد الخندق وقريظة وقد صليت صلاة الخوف في ذات الرقاع وهي بعد عسفان فتعين تأخرها عن الخندق وعن قريظة وعن الحديبيه أيضا فيقوى القول بأنها بعد خيبر لان غزوة خيبر كانت عقب الرجوع من الحديبية وأما قول الغزالى ان غزوة ذات الرقاع آخر الغزوات فهو غلط واضح وقد بالغ ابن الصلاح في انكاره وقال بعض انتصر للغزالى لعله أراد آخر غزوة صليت فيها صلاة الخوف وهذا انتصار مردود لما أخرجه أبو داود والنسائي وصححه ابن حبان من حديث أبي بكرة انه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم صلاة

الخوف وانما أسلم أبو بكرة في غزوة الطائف بالاتفاق وذلك
بعد غزوة ذات الرقاع قطعاً اه وأما تردد موسى بن عقبة
كما سبق فقال ابن حجر لا حاصل له بل الذى ينبغى الجزم به
انها يعني ذات الرقاع بعد بني قريظة لانه تقدم ان صلاة الخوف
في صلاة الخندق لم تكن شرعت وقد ثبت وقوع صلاة الخوف
في غزوة ذات الرقاع فدل على تأخرها بعد الخندق اه وقال
الكمال بن الهمام في فتح القدير ان صلاة الخوف انما شرعت في
الصحيح بعد الخندق فلذلك لم يصلها إذ ذاك وقوله في الكافي
ان صلاة الخوف بذات الرقاع وهى قبل الخندق هو قوله
ابن اسحاق وجماعة من أهل السير فى تاريخ هذه الصلاة
وهذه الغزوة واستشكل بانه قد تقدم في حديث الخندق
للنسائي التصريح بان تأخير الصلاة يوم الخندق كان قبل نزول
صلاة الخوف ورواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق والبيهقى
والشافعي والدارمي وأبو يعلى الموصلي كلهم عن أبي ذئب عن
سعيد المقبري عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه
حبسنا يوم الخندق فذكره الى أن قال وذلك قبل أن تنزل
فرجالا أو ركبانا ثم قال الكمال فالحق ان صلاة الخوف بالصفة

المعروفة من الذهاب والاياب انما شرعت بعد الخنـدق وان غزوة ذات الرقاع بعد الخندق اه ونقل الالوسى عن بعض الاجلة ان لصلاة الخوف كيفيات فهي باعتبار إحدى الكيفيات أعني ما تضمنه قوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة الآية مشروعة قبل يوم الخندق وباعتبار ما تضمنه قوله تعالى فرجالا أو ركبانا بعد الخندق اه ثم قال والقلب الى ماذكره بعض الاجلة أميل وعليه لا يلزم أن يكون الترك يوم الخندق نسخ لما قيل ان المشروعة قبله مشروطة بأمن هجوم العدو ولم يكن ذلك اليوم فقـد كان الخوف في ذلك اليوم في غاية الشدة كما يشير اليـه قوله تعالى إذ جاؤكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الابصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديداً اه ويريد بقوله وعليـه لا يلزم أن يكون الترك يوم الخندق نسخ الخ التعريض بمن قال بمشروعية صلاة الخوف قبل الخندق وأجاب عن الترك يوم الخندق بانه نسخ بصلاة الخوف المشروعة قبله كما قدمه وإن كان جوابا باطلا في ذاته لانه لم يعهد أن المتقدم ينسخ المتاخر وبعد هـذا كله فما نقله

عن بعض الاجلة ومال اليه قلبه انما يفيد إذا ثبت ان قوله تعالى فرجالاً أو ركباناً نزل بعد يوم الخندق وقوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة الآية نزل قبل يوم الخندق وذلك لم يثبت بل ينافيه مانقله قبل ذلك عن وضوح الشافعية ان الاصحاب يعني الشافعية قالوا إن حرب الخندق كان قبل مشروعية صلاة الخوف وكانوا قبل ذلك يؤخرون الصلاة في الحروب ثم يقضونها الى أن نزل قوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة وينافيه أيضاً الاحاديث المتقدمة التي استدل بها ابن حجر على أن أول ما صليت صلاة الخوف بعسفان فانها صريحة في ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن آمناً من هجوم العدو فتعين ان ألحق مشروعية صلاة الخوف بجميع كيفياتها بعد يوم الخندق وأما تأخير النبي صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر والمغرب يوم الخندق فقد اختلف فيه الأئمة فقالت طائفة كان ذلك نسياناً واستبعد ان يقع ذلك نسياناً من الجميع على ان سياق الروايات يأباه وأما ما رواه احمد من حديث أبي جمعة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب يوم الاحزاب فلما سلم قال هل علم رجل منكم اني

صليت العصر قالوا لا يارسول الله ثم صلى المغرب فقال ابن حجر في صحة هذا الحديث نظر لانه مخالف لما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم لعمر والله ما صليتها ويمكن الجمع بتكلف اه وأقول ان الطعن في الحديث بأنه مخالف لما في الصحيحين لا يكفي بل لا بد أن يصرح الأئمة بغلطه ولا يمكن الجمع ولم ينقل عن أحد منهم انه قال بعدم صحة هذا الحديث والجمع ممكن هنا بلا تكلف فقد ذكر أبو موسى بن عقبة في واقعة الخندق ان مدة الحصار كانت عشرين يوما ولم يكن بينهم قتال الا مراماة بالنبل والحجارة وأصيب منها سعد بن معاذ بسهم وكان سبب موته كما نقله ابن حجر نفسه فيحمل ما رواه من حديث أبي جمعة على انه كان في بعض أيام الخندق وما في الصحيحين على انه كان في بعض آخر وقد جمع هو وغيره بذلك بين ما رواه الشافعي وغيره من انه صلى الله عليه وسلم أخر الظهر والعصر والمغرب يوم الخندق وما في صحيح البخاري من رواية عمر بن الخطاب رضى الله عنه من انه صلى الله عليه وسلم أخر يوم الخندق صلاة العصر وانه صلاها بعد المغرب فطريق الجمع كما قال النووي ان هذا كان

في بعض أيام الخندق وذاك كان في بعض أخر فلا تكلف
في الجمع على هذا الوجه وقالت طائفة كان التأخير عمداً وهو
ماتصرح به الروايات وقد اختلفت هذه الطائفة فقال فريق
منها كان التأخير للشغل بالقتال عن الصلاة فلم يقدروا بوجه
من الوجوه وهو مذهب الحنفية واليه جنح البخارى في صحيحه
ونزل عليه الآثار التي ترجم لها فيه قال العيني قال في الذخيرة
اذا اشتد الخوف صلوا رجالا قياماً على أقدامهم أو ركبانا
مستقبلين القبلة أو غير مستقبليها ولا يجوز بجماعة عند أبى
حنيفة وأبي يوسف وابن أبي ليلى وعن محمد يجوز وبه قال
الشافعي واذا لم يقدروا على الصلاة على ما وصفنا أخروها ولا
يصلون صلاة غير مشروعة اه وقال فريق آخر ان التأخير كان
لتعذر الطهارة فلم يجدوا للوضوء سبيلا من شدة القتال وهو
مذهب المالكية والحنابلة لان الصلاة لاتبطل عندهم بالشغل
الكثير في الحرب اذا احتيج اليه وعلى ماذهب اليه هذان
الفريقان لايكون حكم تأخير الصلاة منسوخا بل يجوز التأخير
للعجز عن الصلاة ولو بالايماء او للعجز عن الطهارة ويندفع
السؤال ويضمحل الاشكال ويستوي ان كانت صلاة الخوف

شرعت قبل يوم الخندق او بعده وقال فريق ثالث انهم كانوا قبل مشروعية صلاة الخوف يؤخرون الصلاة في الحروب ثم يقضونها الى ان شرعت صلاة الخوف ونزل قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة الآية فنسخ جواز التأخير في الحروب واليه جنح الشافعية وعكس بعضهم فادعي ان تاخيره صلى الله عليه وسلم للصلاة يوم الخندق دال على نسخ صلاة الخوف قال ابن القصار هو قول من لايعرف السنن لان صلاة الخوف نزلت بعد الخندق فكيف ينسخ الاول الآخر اه ويرده ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه صلاة الخوف بعد يوم الخندق باتفاق الروايات في غزوة الطايف وعلى ماذهب اليه الفريق الثالث انما يرد السؤال اذا جرينا على قول ابن اسحاق وجمع من اهل السير من ان صلاة الخوف كانت مشروعة قبل الخندق وقد علمت ان الحق خلافه وان صلاة الخوف لم تكن شرعت يوم الخندق فزال السؤال واضمحل الاشكال على كل حال

(السؤال الثاني ماوجه ايجاب الشافعية صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة ولم يوجب الله تعالى غير خمس صلوات)

واقول قال الشافعي رضي الله عنه في الام ولا يجمع في مصر وان عظم اهله وكثر عامله ومساجده الا في موضع المسجد الاعظم وان كانت له مساجد عظام لم يجمع فيها الا في مسجد واحد وايها جمع فيه اولاً بعد الزوال فهي الجمعة وان جمع في اخر سواه بعده لم يعتد الذين جمعوا بعده بالجمعة وكان عليهم ان يعيدوا ظهرا اربعا وهكذا ان جمع من المصر في مواضع فالجمعة الاولى وما سواها لا تجزي الا ظهرا وان اشكل على الذين جمعوا انهم جمعوا اولاً اعادوا كلهم ظهرا اربعا اه فانت ترى ان الشافعي رضى الله عنه لم يوجب صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة مطلقاً بل عند تعدد الجمعة وعند الاشكال ولم يوجب صلاة الظهر بحيث تكون فرضاً سادساً كما يظنه السائل وللسادة الشافعية فى تعدد الجمعة اربعة اوجه الاول وصححه الاكثرون انه لايجوز تعدد الجمعة في البلد الواحد مالم يشق الاجتماع بمحل واحد ولو غير مسجد مشقة لاتحتمل عادة يقينا كما قيده الشهاب ابن حجر وتبعه الشيخ الرملي وهل العبرة بمن يغلب حضوره او بمن يصليها بالفعل او بمن تصح منه او بمن تلزمه فيه خلاف ولكل ذهب بعض

لكن المعتمد الذي مشى عليه الشهاب ابن حجر والشمس الرملى كأبيه الاول

الثاني لايجوز التعدد مطلقاً وتحمل المشقة لانه صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين لم يفعلوها الا كذلك ولان المقصود اظهار الشعار واجتماع الكلمة قيل وهو اقوى دليلا ومن ثم اقتصر عليه حجة الاسلام الغزالي ومتابعوه واطال التاج السبكي في الانتصار له نقلا ودليلا وصنف فيه اربع مصنفات وقال انه قول الاكثر ولا احفظ عن صحابي ولا تابعي تجويز تعددها ولم يزل الناس على ذلك الى ان احدث المهدى ببغداد جامعا اخر وتبعه العراقي والزركشي قال وهو الذى عليه تظاهرت نصوص الشافعي وافتى به الحافظ ابن حجر العسقلاني قال في الايعاب لكن انتصر الازرعي للاصحاب ونظر فما ادعاه السبكي بما فيه تكلف لا يقال يدل للاول قاعدة المشقة توجب التيسير لانا نقول يمكن دفعها بالمواضع الواسعة وان سلمنا فزمنها يسير يحتمل فى الشرع اكثر منه كالحج والجهاد

الثالث ان حال نهر عظيم بين شقي البلد كان كبلدين فيجوز في كل شق جمعة

الرابع ان كانت قري واتصلت تعددت بعددها واستدلوا على عدم جواز التعدد بان الجمعة وشرائطها مرتبطة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ومحدودة فيه فلا يتجاوز حكمها عن شرطه وفعله فكان مما وصف به الجمعة وجعله شرطاً لها ان عطل لها الجماعات واقامها في مسجد واحد في أول الامر وعند انتشار المسلمين وكثرتهم بما جرى عليه الخلفاء الراشدون رضى الله عنهم بعده ولو جازت في موضعين لأبان ذلك ولو مرة واحدة اما بقوله أو بفعله ولأنها لا تخلو عن أحد أمرين اما ان يصح انعقادها في كل مسجد الحاقا لها بصلاة الجماعات أو لا يصح انعقادها الا في مسجد واحد اختصاصاً لها بتعطيل الجماعات اذ ليس لها أصل ثابت ترد اليه فلما لم يصح انعقادها في كل مسجد ثبت انه لا يصح انعقادها الا في مسجد واحد لانه مصر انعقد فيه الجمعة فوجب ان لا ينعقد فيه غيرها كالجمعة الثانية ولان الله تعالى أمرنا بالسعي عند اقامتها فلو جاز اقامتها في موضعين لوجب السعي اليهما اذ ليس أحدهما أولى بالسعي اليه من الآخر والسعي اليهما مستحيل والى أحدهما غير جائز فدل على فساده ولان الجمعة من

الامور العامة التي شرط فيها العدد والجماعة فوجب ان لا تنعقد في موضعين كما لا تنعقد البيعة لامامين وهذا الدليل يقوي القول الثاني وهو الذي تقتضيه عبارة الشافعي السابقة في الأم وحيث كان فرض الوقت في يوم الجمعة هو صلاة الجمعة عندهم وصلاة الظهر تجب خلفا عنها اذا فاتت والمكلف لا يخرج عن عهدة ماوجب عليه الا اذا اداه بيقين فاذا تعددت الجمعة فى بلد واحد فالمشهور انه تطلب صلاة الظهر وجوباً ان لم يجز التعدد وندبا ان جاز خروجاً من خلاف من منعه مطلقاً سواء كان بقدر الحاجة أو زائداً عليها ولا يقال على الوجوب انهم أوجبوا الجمعة والظهر معا في يوم واحد بل الواجب عندهم واحدة فقط الا انهم لما لم يحققوا ماتبرأ به الذمة أوجبوا كليهما ليتوصلوا بذلك الى براءة الذمة بيقين وهذا كما لو نسي المكلف احدى الصلوات الخمس ولم يعلم عينها فالواجب عليه واحدة ولكن تلزمه الصلوات الخمس وانما لزمته الخمس لتبرأ ذمته بيقين. وقال الشيخ عبد البر الاجهوري في حواشيه على المنهج سئل الرملي عمن قال أنتم معاشر الشافعية خالفتم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى فرض خمس صلوات وأنتم تصلون

باعادتكم الجمعة ظهراً ست صلوات فما يترتب عليه في ذلك
فأجاب بأن هذا الرجل كاذب فاجر فان اعتقد فى الشافعية
انهم يوجبون ست صلوات بأصل الشرع كفر والعياذ بالله
تعالي وأجرى عليه أحكام المرتدين والا استحق التعزير اللائق
بحاله الرادع له ولامثاله عن ارتكاب مثل قبيح أقواله ونحن
لانقول بوجوب ست صلوات بأصل الشرع وانما تجب اعادة
الظهر اذا لم نعلم تقدم جمعة صحيحة اذ الشرط عندنا ان لا تعدد
في البلد الا بحسب الحاجة ومعلوم لكل احدان هنالك مافوق
الحاجة وحينئذ من لم يعلم وقوع جمعه من العدد المعتبر وجب
عليه الظهر وصار كأن لم يصل جمعة وما انتقد أحد على أحد
من الائمة الاربعة رضوان الله تعالي عليهم أجمعين الا مقته الله
تعالى قال الشهاب ابن حجر فان قلت فكيف مع هذا الشك
يحرم أولا وهو متردد في البطلان قلت لا نظر لهذا التردد
لاحتمال ان تظهر من السابقات المحتاج اليها فصحت كذلك
لان الاصل عدم مقارنة المبطل فان لم يظهر شئ تلزمه الاعاة
اه وقد قال قبل هذا السؤال وهذا الجواب ماذكره ومن شك
انه من الاولين أو الآخرين أوفى ان التعدد لحاجة أولا

لزمه الاعادة فيما يظهر اه لكن قال عقب ذلك مانصه ولا أثر للتردد مع اخبار العدل لان الشارع أقام خبره في نحو ذلك مقام اليقين ولا لاحتمال تقدم احداهما في مسئلة الشك فلا تصح الاخرى لان المدار على ظن المكلف دون نفس الامر لكن يسن مراعاته بأن يصلوا بعدها الظهر اه فاستشكل بعض الناس كلامه بأن ماتقدم يفهم منه وجوب صلاة الظهر اذا لم يعلم السبق والثاني صرح في سنيتها وأجيب بأنه بني الاول على الشك في السبق وعدمه والثاني على ظن السبق مع احتمال عدمه فتأمل وتدبر وقد روى عن أبى حنيفة عدم جواز تعددها في مصر واحد وعن أبي يوسف جوازها في موضعين اذا كان المصر عظيما لافي ثلاثة مواضع وعنه اذا كان بينهما نهر كبير ولذلك كان يأمر بقطع الجسر ببغداد حتي يكون كمصرين وان لم يكن بين المسجدين نهر كبير تجري فيه السفن فالجمعة لمن سبق والافسدتا وفي اعتبار السبق بالشروع أو الاتمام أو بهما أقوال وعند محمد بن الحسن يجوز تعددها مطلقاً وهو الذي رواه عن أبي حنيفة رضى الله عنه لاطلاق ماروواه ابن أبي شيبة موقوفاً على على كرم الله وجهه لاجمعة ولا تشريق

ولا صلاة فطر ولا أضحى الا فى مصر جامع أو مدينة عظيمة
وروي بسند صحيح حدثنا جرير عن منصور عن طلحة عن
سعد بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن انه قال قال على رضي الله
عنه لا جمعة ولا تشريق الا فى مصر جامع وقال أبو زيد في
الاسرار ان محمد بن الحسن قال رواه مرفوعا معاذ وسراقة
ابن مالك رضى الله عنهما واما قول النووي حديث على ضعيف
متفق على ضعفه وهو موقوف عليه بسند ضعيف منقطع فقال
البدر العيني كأنه لم يطلع الا على الأثر الذي فيه الحجاج بن
ارطاه ولم يطلع على طريق جرير عن منصور فانه سند صحيح
ولو اطلع لم يقل ماقاله واما قوله متفق على ضعفه فزيادة من
عنده ولا يدري من سلفه في ذلك على ان أبا زيد قد زعم في
الاسرار ان محمد بن الحسن قال رواه مرفوعا معاذ وسراقة
ابن مالك رضى الله عنهما اه وللحرج البين في اتحاد الامكنة
ولا سيما في الامصار الكبيرة وهو مدفوع بالنص ولهذا قال
شمس الائمة السرخسي الصحيح من مذهب أبي حنيفة رضى
الله عنه جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين فاكثر وبه
نأخذ اه خصوصاً اذا كان المصر كبيراً كمصر القاهرة فان

في الزام الناس بها ان يصلوا في موضع واحد حرجا بينا لاستدعائه مسافة طويلة ربما ادت الي فوات الجمعة في الا كثر الأغلب ولهـذا الخلاف واختلاف الاقوال فى حد المصر الذي جعله الحنفية شرطاً فى صحـة الجمعة قال قوم من متأخري الحنفية يصلى أربع ركعات بعد صلاة الجمعة أو قبلها وأمروا بأدائها وليس لذلك أثر فى عصر أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر رضي الله عنهم ولا في عصر أصحابهم وأصحاب أصحابهم الاجلة المتقدمين ولم يرو عنهم ولم يوجد في كتبهم وانما وقع الخلاف بين المتأخرين من مؤلفى الفتاوى والواقعات فذكر بعضهـم انه لابد منها وصرح بعضهـم بوجوبها وقال جماعـة منهم انها بدعة لم تكن قط في القرون الفاضلة ولا ظهرت في مدارك الاحكام ومأخذ الشريعة حتى قال بعضهم ان في ذلك رائحة الرفض وذكر في القنيـة مرموزاً بعلامة محس قال ولما ابتلى أهل مرو باقامـة الجمعة فى موضعين بها مع اختلاف العلماء فى جوازها أمر أئمتهم باداء الاربع بعد الجمعة حتما احتياطاً ثم اضطربت أراؤهم في محـل اقامتها وصورة نيتها ومشروع القراءة فيها اما الاول فقال بعضهم يصلى الاربع بعد صـلاة

الجمعة وقبل صلاة سنتها وقال بعض أخر بعد صلاة الاربع من السنن وقبل الركعتين واعترض بأنه يؤدى الى تفويت أداء السنة على الوجه المشروع لان القيام الى السنة متصلا بالفرض بحيث لا يفصلها الا بنحو اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والاكرام سنة الرسول صلى الله عليه وسلم قال في شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون وفي الشافي كان صلى الله عليه وسلم اذا سلم يمكث قدر اللهم أنت السلام وليس هذا الاعتراض بشيء لان أداء الفرض على الوجه الذى يخرج به عن العهدة بيقين انما يكون بعد صلاة الاربع وكانت السنة متصلة بالفرض وفي فتاوى الحجة ان الصحيح المختار ان يصلى هذه الاربع بعد السنن كلها في القرى التي يتحقق فيها الشك دون البلاد والقري الكبيرة فان الاصل فيها الصحة وقيام الشروط اه ولا يخفى ان صلاة الاربع احتياطا كما يكون لتحقق الشك في القرى الصغيرة يكون لتحققه في الامصار اذا تعددت فيها الجمعة فلا وجه للتخصيص بتلك القرى وقال بعضهم يصليها قبل صلاة فرض الجمعة حذرا عن الشك في الصلاة واساءة الظن في عمل المسلمين وحكى

ذلك عن الفضلي رحمه الله تعالى ويرد عليه انه اذا صلاها قبل الجمعة لايحصل الاحتياط المقصود لان صلاة الظهر قبل الجمعة تبطل بمجرد السعي الى الجمعة عند ابي حنيفة وبادراك الامام والشروع في الصلاة عند صاحبيه ويجب اعادتها لو لم تسقط بالجمعة فيكون اداؤها قبل الجمعه عبثاً وفضولا وايضا لامخلص من الشك واساءة الظن بعمل المسلمين سواء قدم او أخر وتكرار الفريضة الواحدة بناء على الشك منهى عنه والاتيان بها ليس الا للشك في الصحة وسوء الظن بها وهذا الاخير ليس بشيء لما علمت ان مبنى صلاة الظهر بعد الجمعة هو الاحتياط والخروج عن العهدة بيقين دون الشك واساءة الظن بعمل المسلمين وقد سبق انه مثل مالو نسي احدى الصلوات الخمس ولم يدر عينها فالواجب عليه واحدة ولكن تلزمه الخمس احتياطا واما الثاني وهو صورة نيتها فقيل ينوي السنة وهو قول ساقط لا وجه له اصلا وفي المحيط والكافي وغيرهما ينوى بها الظهر حتى لو لم تقع الجمعة موقعها يخرج عن عهدة فرض الوقت بيقين وهذا هو الذى عليه السادة الشافعية حيث قالوا اذا لزمته الاعادة فلا بد من نية متميزة كما ينوه في

صفة الصلاة وقيل ينوى آخر ظهر عليه وفى القنية هو الاحسن لانه ان لم تصح الجمعة فعليه الظهر والا فعن ظهر فائت عنه وانت خبير بان ظهر يومه انما يجب أداؤها بالشروع فيها او فى آخر الوقت فى ظاهر المذهب فلا تصح هذه النية على انه لا فائدة فيها قال بعض الشافعية واما ما قيل انه يقول اصلى آخر ظهر وجبت على فما لا فائدة فيه كما في الايعاب يعني وينوي ظهر اليوم على التعيين لانه اذا قال اصلي الظهر فان لزمته باطناً انصرفت نيته اليها والا وقعت له نفلا اه على ان فرض الوقت هو الجمعة عند زفر ومالك والشافعي رحمهم الله فلا يخرج عن الخلاف وقال الكمال ابن الهمام وغيره ينبغي ان يصلي اربعا بعد الجمعة ينوى اخر فرض ادركت وقته ولم أؤده بعد وهو احوط واشمل لانه اذا صحت الجمعة يقع الاربع عن اخر ظهر ادرك وقته ولم يؤده بل أخر فرض ظهر او غيره ان كان والا فيكون نفلا وانما قال اخر فرض لان المقصود منه بالذات ظهر اليوم ان لم تصح الجمعة وما سواه بالفرض وانت تعلم ان التعيين فرض في الفرائض ولا تصح بدونه حتى قالوا اذا كثرت الفوائت يحتاج الى نية ظهر كذا وغيره فما اذا علمت واول ظهر عليه او اخره وكذا في غيره اذا

لم تعلم الفوائت تحصيلا للتعيين على قدر الامكان وقد صرح ابن الهمام نفسه فيمن نوى ان كان الامام في الفريضة او في التراويح او في سنة كذا اقتديت به صح اقتداؤه في التراويح لانه لا تردد في نية اصل الصلاة وهو كاف في السنة فكيف يصح نية الظهر الذى يصليه احتياطاً على الوجه الذي اختاره مع انه لم ينوه عيناً وهو قادر على ذلك فتلخص من هذا الذى قلنا ان الاحتياط ان يصلى اربعا بعد صلاة الجمعة قبل السنن او بعدها ينوي بها ظهر هذا اليوم على التعيين ولكن في بيته او منفردا في ناحية من المسجد قال الالوسي وكنت اذا انا شافعى مقلدا هذا القول يعني القول بالتعدد للحاجة فلم اكن اصلى الظهر بعد الجمعة ثم كنت احيانا اصليه في بيتي وانكر في قلبي على من يصليه في الجامع بجماعة لما كنت اسمع من كثير من العوام ما يدل على اعتقادهم ان الله تعالى فرض على العباد يوم الجمعة وليلتها ست صلوات وما كنت ارى منشأ لذلك اظهر من التزام كثير من الشافعية لاقامة الظهر في المسجد الجامع بجماعة وانا اليوم ارى صلاة الظهر بعدها في البيت للاشتباه في تحقق بعض شروط الصحة واني ليضيق صدري ولا ينطق لساني

وقد سمعت تحقيق مذهبهم ولهم فيه مستندات شرعية ومآخذ قوية وعليه الجم الكثير من متأخري الحنفية عملا في ذلك بالاحتياط لانه اذا تعددت الجمعة في مواضع من المصر ولو لحاجة فعلى القول بعدم جواز التعدد مطلقاً وهو مانص عليه الشافعي ورواية عن ابى حنيفة تكون الجمعة لمن سبق وماسواه لاتجزبه الجمعة وقد فاتته فوجب عليه قضاؤها ظهراً اربع ركعات سواء قلنا ان فرض الوقت هو الجمعة والظهر يجب خلفاً عنها اذا فاتت كما هو مذهب زفر ومالك والشافعي او هو الظهر والجمعة بدل عنه في ذلك اليوم كما هو مذهب ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد فيجب عليه اصل فرض الوقت وهو الظهر اذا فاتت الجمعة فان علم المتقدم والمتأخر فقد خرج المتقدم عن عهدة فرض الوقت بصلاة الجمعة سواء كانت هي فرض الوقت او بدلا عنه ولا يجب عليه الظهر عند الكل قولا واحدا واما المتأخر فلا تجزيه الجمعة على هذا القول وقد فاتته فيجب عليه صلاة الظهر قولا واحداً سواء قلنا هو فرض الوقت او هو خلف عنها واما ان اشكل الامر على الذين جمعوا في مواضع من المصر ولم يعلم أيهم جمع اولا فالذي صحت جمعته هو الذي

جمع اولا وهو غير معلوم بعينه والذي لم تصح جمعته هو الذي جمع بعد ذلك وهو غير معلوم بعينه أيضاً والجمعة فريضة على الجميع بالاجماع والنصوص القاطعة المتواترة وكل واحد منهم يحتمل ان يكون قد صلاها وخرج عن العهدة فلا يجب عليه الظهر وان يكون قد فاتته ولم يخرج بصلاتها عن العهدة ووجب عليه الظهر وما فرض اداؤه يقيناً لا يكفى اداؤه احتمالا فوجب على الكل ان يعيدوا ظهرا اربعاً عند الاشكال احتياطاً وخروجا عن العهدة بيقين والعمل بالاحتياط في باب العبادة واجب فكيف يقول عاقل ان صلاة الظهر بعدها عند التعدد وعدم العلم بالسابق احتياطاً قول بان الفرائض في هذا اليوم ستة سبحانك هذا بهتان عظيم نعم في النفس شيء من تعدد الجماعات في مسجد واحد في ان واحد عند صلاتها بعد الجمعة فان مثل هذا الصنيع لا أراه سائغاً حيث لم يعهد له سلف في السلف واما الثالث وهو القراءة فيها فقيل يقرأ الفاتحة والسورة في جميع ركعات الاربع وكذا من يقضي الصلوات احتياطا لاحتمال النفلية واختاره في القنية وغيرها وهو غير سديد لان اداء هذه الاربع لما كان المقصود منه اسقاط فرض الوقت عن

ذمته بيقين او مفروض اخر ان صح كان النفل ابعد المقاصد
في نيته فكيف يصح مراعاة حاله وترك مايجب رعاية حاله
من ظهر يومه المقصود اسقاطه اولا وبالذات مع مشاركة ظهر
يتوقع فيه كونه عليه ويقصد اسقاطه في الرتبة الثانية فائن
توهم ترك الواجب في الاقتصار على الفاتحة في الشفع الثاني
نظرا الى مراعاة جانب النفل ففيه ترك الواجب وتاخير الركن
بالنظر الى مقصوده اولا وبالذات من ظهر يومه او ظهر آخر
عليه وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يصلى صلاة بعد
صلاة مثلها قال في الكافي وغيره أي يصلى التطوع ويقرأ في
الركعات كلها ويصلى المكتوبة ويقرأ في الركعتين الفاتحة
وسورة معها وفي الاخريين الفاتحة فقط اه ولا يخفى ان قوله
غير سديد هو غير سديد وما ساقه بيانا له لا يفيد خصوصا
ومبناه انه ينوى اخر ظهر عليه او اخر فرض عليه ولا يجيء
على انه ينوى ظهر يومه على التعيين وقوله احتياطا لاحتمال
النفلية يعني في الواقع لا في نيته بدليل التنظير بقضاء الصلوات
احتياطا وما قاله الكافي وغيره في بيان الحديث معترض ولا
دليل عليه كما هو مبين في محله وكيف يمكن ان يكون ماقاله هذا

القائل صحيحا وقد صرحوا بجواز اطالة القراءة ماشاءان يطيل في الفرائض والنوافل ومن ذا الذي يعقل ان في قراءة الفاتحة وسورة في الاخريين من الظهر الذي يصليه احتياطا تاخيرا لركن الركوع عن وقته بقي ان المرجاني في البرق الوميض قال لا وجه لايجاب هـذه الاربع اصلا مع اداء الجمعة ولو في القرى الصغيرة وبعد الاتيان بهذا عن اجتهاد في محله واعتقاد لصحته مسندا الى حجة شرعية واستدلال بدليل ربما يستدل به عليه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون وعرفتكم يوم تعرفون واضحيتكم يوم تضحون بصيغ الخطاب يعني اوقات هـذه العبادات عند الله تعالى يوم تاتون بها فيه بعد تادى اجتهادكم وتعلق ظنكم بها واعتقادكم عن دليل شرعي قام على وجوبها وصحتها واستدل به ربما يستدل به عليه وذلك لان الله تعالى قرر من رحمته وفضله كل ما أدى اليه رأي المجتهد في محله على وجهه شريعة له ولمن عمل به فيكون طاعة وعبادة صحيحة ولئن أخطأ فانما يكون خطاؤه بالنظر الى ماهو عند الله من الحكم الموضوع السابق على استدلاله واجتهاده ولا يمكن ترك صلاة الجمعة

أصلا فانها من شعائر الاسلام بل أعظمها وقد اندرس في دارنا يعني بلاد قازان وما جاورها في هذه الازمنة أكثرها فلا بد من الاهتمام وعدم التواني في أدائها لان دليل الافتراض قطعي ودليل الاشتراط ظني والتعريفات المذكورة للمصر غير منضبطة وأكثرها غير صحيح مع الترديد في الدليل بين المصر والمدينة العظيمة ومقتضاه ان المصر دون المدينة العظيمة ثم العظم والصغر من الاسماء الاضافية لايثبتان في حد وغاية ثم اشتراط المصر والحاكم ليس لحق للجمعة لاتوجد بدونه اذلا ملاءمة لذلك فيه بل انما هو حد ومعيار للموضع الذي أمرنا باقامة الجمعة فيه وقد قالوا ان المراد من التعريف الاول هو القدرة على التنفيذ والتمكن من الاقامة فلا يضر عدم الوقوع بحسب التواني اذ لاشك في صحة أداء الجمعة في بلدة فيها قاض ووال على هذه الصفة لكنه لم يتفق له هذه الاحكام لعدم وقوع الحادثة وكذلك قيل المراد من عدم سعة أكبر المساجد لاهله عدم سعة مساجد تقدر فيها لا المساجد الموجودة فيه بالفعل وعدم سعتها اذ من المعلوم قطعاً انه لادخل في فرائض الله لاخشاب المسجد واحجاره ولا لتركيبها في

صورة مخصوصة وهيئة معينة اذ لا ملائمة بينهما ولا مناسبة لها فان النيل لا يدير طواحين قزان ولا يسقي مزارع كرمان اه ولا يخفى ان كل ماأطال به رحمه الله يرجع الى ان الاحوط صلاة الجمعة في كل موضع يرى امام مجتهد وجوبها فيه وترجيح القول بوجوب الجمعة وصحتها في القرى الصغيرة والكبيرة وسائر البلاد وجواز تعددها في مواضع من كل بلد ولكن هـذا شيء وما قاله علماء الشافعية ومتأخروا الحنفية من وجوب صلاة الظهر احتياطاً بعد صلاة الجمعة في مواضع الاشتباه وخروجاً من خلاف الائمة شيء آخر على انه قد يقال ان فرض هذا الكلام في المقلدين واما من أداه اجتهاده الى القول بالوجوب والصحة في كل مكان ولو تعددت في مواضع ولم يروجها لوجوب صلاة الظهر بعدها فلا كلام لنا فيه ثم قال ذلك الفاضل على ان هذه الاربع لاتصح نيتها ولا يستقيم شرعيتها ومحل الاتيان بها لما عرفت ان الواجب عليه في هذا اليوم عند زفر رحمه الله ومن تابعه هو الجمعة فلا يصح نية الظهر ولا يصح الخروج عن الخلاف المقصود ولا نية آخر ظهر عليه لعدم وجوبه قبل الشروع أو خروج الوقت ولا آخر

ظهر أدرك وقته ولم يؤده بعد للتردد في النية بين ظهر اليوم وظهر آخر هو آخر ظهر لم يؤده بعد أو النافلة لان التعيين فرض في الفرائض ولهذا قالوا لو لم يعرف المرأ افتراض الخمس أو غيره أو لم يميز بين الفرض والنفل ولكنه يصليها بواجباتها وسننها لم يجز كما لو صلى قضاء عما عليه وقد جهله لا تجوز عنه حتى يعينه وقال أبو حنيفة رحمه الله فيمن فاته صلاة من يوم واشتبهت تلك الصلاة عليه يصلي الخمس تحصيلا للتعيين يقيناً فان قيل لو جمع بين فرض ونفل فى نيته يصير شارعا فى الفرض عند أبي يوسف رحمه الله وان ذهب محمد الي بطلانه قلنا انما جوز ذلك لحصول التعيين لقطعها على الصلاتين جميعاً فان قيل التعيين حاصل فى مسئلتنا أيضاً لأنه ينوي آخر ظهر ويقطع نيته عليه كما فى قضاء الفوائت الكثيرة المجهولة أعيانها وغاية مافي الباب ان هذا الآخر يكون ظهر اليوم ان لم تصح الجمعة وظهرا آخر فات عنه قبله ان صحت قلت هو لا يقطع نيته على ظهر اليوم لتردده بينه وبين ظهر آخر قبله وعدم تخصيصه على ظهر اليوم فقط فلما تردد في نيته لم يوجد شرط صحة المنوي نعم لو قطع نيته على ظهر اليوم وآخر ظهر عليه

غيره والنفل جميعاً أمكن القول بصحة واحدة من الثلاثة على قياس قول أبي يوسف رحمه الله وانما صحت نية الفوائت لضرورة الاشتباه وعدم امكان التعيين بغير ذلك الوجه والتدارك بقدر الامكان واجب عليه شرعا وصح النفل بتلك النية لعدم اشتراط التعيين فى النوافل فاذا بطل وصف النية للتردد بقى أصلها وهو الصلاة لله على جميع التقادير وهو كاف للنفل عند المحققين رحمهم الله اه ولا يخفي ان كل ماأطال به رحمه الله انما يمنع صحة النية اذا لم يقطع النية على ظهر يومه اما اذا قطع نيته على ذلك كما هو مذهب السادة الشافعية واختاره في المحيط والكافي كما سبق فلا يرد شيء مما أطال به ثم قال رحمه الله تعالي واما عدم استقامة شرعيتها فلما عرفت انه لامحيص عن الشك واساءة الظن في فريضة اقامها جموع عظيمة من المسلمين بعد تأدي اجتهادهم وتعلق ظنهم به واعتقادهم بوجوبه وصحة أدائه باستدلال عليه على وجهه في محله ورأي صدر عن أهله ولا عن نقيضه تكرار الفريضة الواحدة المنكر من جهة الشريعة ولا فرق في ذلك سواء قدمت على الفرض او أخرت مع مزيد العبث والفضول في صورة التقديم اه ولا يخفي ان كل

ماقاله لا يوجب القطع بصحة اداء الجمعة في الواقع ونفس الامر عند التعدد في مواضع وحصول الاشتباه في السابق ولا يمنع الوجوب للاحتياط والخروج عن العهدة بيقين على قياس ما قاله ابو حنيفة فيمن فاتته صلاة من يوم واشتبهت عليه كما سبق له ذكره فان غاية مايقتضيه ما اطال به ان الاحتياط ان يصلى الجمعة في كل موضع قال امام بوجوبها فيه خروجا عن العهدة وهذا لا يمنع ان الاحتياط أيضاً ان يصلى الظهر بعدها في كل موضع قال امام بعدم صحتها فيه خروجا عن العهدة أيضا واما تكرار الفريضة الواحدة فانما يكون منكرا شرعا اذا لم يكن له مقتض شرعا اما اذا كان لمقتض كصلاتها بجماعة بعد صلاتها منفرداً أو اعادتها لادائها مع كراهة التحريم او للاحتياط أو الخروج عن الخلاف كما هنا فلا وجه للقول بانه تكرار منكر شرعا ثم قال رحمه الله وأما من جهة محلها فان اقحامها بين فرض الجمعة وسنتها أو بين سنتها بعد الفريضة يوجب ازعاج السنة عن محلها والاخلال بها لانها انما تكون سنة اذا أقيمت على وجهها وروعيت الكيفية المشروعة فيها واديت كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يؤديها والا فتفوت بفوات صورتها المشروعة

لانه انما يصلي السنة لأجل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصليها في هـذا الموضع على هذه الكيفية أو يأمر بها فاذا لم تكن في موضعها أو على هيئتها المشروعة لم يكن العمل اتياناً بالسنة وما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه ومن بعدهم من التابعين وعلماء السلف الصالحين يفصلون بين الفريضة وسنتها التي بعدها أو بين الاربع منها والركعتين بصلاة فشغلك باحتياط الظهر تفويت للسنة واخلال بالمقصود من الصلاة وقد صرح ابن الهمام وغيره بأن القيام في السنة متصلا بالفرض أمر مسنون اه ونقول كل ذلك غاية مايقتضي ان الأولى ان تؤد الاربع بعد السنن لاقبلها ولا في وسطها بين الاربع والركعتين على انك قدعلمت بما قدمناه انه لا فصل بين السنة والفريضة لاحتمال ان الفريضة هي الظهر والسنة حينئذ تكون هي البعدية لها فالاحوط تقديم ظهر الاحتياط على السنن البعدية حتى اذا صحت الجمعة يكون آتيا بها وقد فاته فضيلة اتصالها بالجمعة وان لم تصح الجمعة يكون آتياً بالسنة بعد فرض الظهر وبفضيلة اتصالها به بخلاف ما اذا أخر ظهر الاحتياط عن السنن كلها أو أوقعه بين الاربع والركعتين فانه على تقدير

صحة الجمعة يكون آتياً بالسنة وباتصالها كلها أو بعضها وعلى تقدير عدم صحتها لا يكون آتيا بسنة الفرض البعدية أصلا فيكون الاول أحوط على ان مااستدل به من قوله ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ في محل المنع لان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وعلماء السلف كانوا يصلون السنن في البيوت الا ضرورة لا فرق بين السنن القبلية والبعدية كما يتضح لمن يراجع كتب الاحاديث والفقه ففي صحيح البخاري حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل الظهر ركعتين وبعدها ركعتين وبعد المغرب ركعتين في بيته وبعد العشاء ركعتين وكان لا يصلي بعد الجمعة حتى ينصرف فيصلي ركعتين قال العيني ومما يستفاد منه ان صلاة النوافل في البيت أولى ثم قال وقال ابن بطال اختلف العلماء في الصلاة بعد الجمعة فقالت طائفة يصلي بعدها ركعتين في بيته كما يتطوع بعد الظهر روى ذلك عن عمر وعمران ابن حصين والنخعي وقال مالك اذا صلى الامام الجمعة فينبغي ان لا يركع في المسجد لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان ينصرف بعد الجمعة

ولم يركع فى المسجد قال ومن خلفه أيضاً اذا سلموا فاحب لي ان ينصرفوا ولا يركعوا وان ركعوا فذلك واسع وقالت طائفة يصلي بعدها ركعتين ثم أربعا روى ذلك عن علي وابن عمر وأبي موسى وهو قول عطاء والثوزي وأبي يوسف الا ان أبا يوسف استحب ان يقدم الاربع على الركعتين وقال الشافعي ما اكثر المصلي بعد الجمعة من التطوع فهو أحب الى وقالت طائفة يصلي بعدها أربعا لا يفصل بينهن بسلام روى ذلك عن ابن مسعود وعلقمة والنخعي وهو قول أبي حنيفة واسحاق وبعد ان ساق حجة كل واحد على مذهبه قال ثم المستحب في ركعتي المغرب ان تكون في بيته لظاهر الحديث وكذا سائر النوافل التابعة للفرائض ان تكون في البيت عند جمهور العلماء للحديث المتفق عليه افضل صلاة المرأ في بيته الا المكتوبة وعند الثوري ومالك نوافل النهار كلها في المسجد أفضل وذهب ابن أبي يعلى ان سنة المغرب لا يجزى فعلها في المسجد اه قال الكمال وقد اشتهر عنه صلى الله عليه وسلم ان أفضل صلاة الرجل في منزله الا المكتوبة وهذا قاله وهو فى المدينة يشافه به الحاضرين عنده في المسجد والغائبين ثم هو

صلى الله عليه وسلم لم يؤثر عنه التنفل فى المسجد بل فى بيته من التهجد وركعتي الفجر وغيرها اه ومع ذلك لو صليت فى المسجد وقعت عن السنة فالغرض ان يصلى تطوعا قبل الفرض قطعاً لطمع الشيطان وتطوعا بعده جبراً للنقصان بدون فصل يخرج المؤدي عن كونه هو سنة الفريضة

(السؤال الثالث مامستند السادة المالكية في تجويز التيمم بالثلج الغير المذاب وليس هو من جنس الارض)

ونقول فى حاشية أبي عبد الله سيدي محمد كنون على عبد الباقي مانصه (وثلج) أطلق الزرقانى فيه تبعاً للحطاب وهو قول سحنون وصوبه ابن يونس وعزاه اللخمى للمدونه لكن لم يذكره ابن رشد فى المقدمات اصلا وعزا للمدونة انه لا يتيمم عليه مع وجود نحو التراب والا أعاد أبداً وعليه اختصرها المختصرون انظر الأصل قلت قال اللخمى وجامد الماء والجليد مثل الثلج اه انظر الحطاب وهذا كله حيث لم يمكن تذويبه كما هو ظاهر فان قيل كيف صح التيمم على ماذكر مع أنه ليس من أجزاء الارض فالجواب انه لما جمد عليها الحق بأجزائها وبه يظهر صحة عطفه على تراب فتأمله والله أعلم اه واقول قال فى مدونة

سحنون قلت لابن القاسم فان تيمم اذا كان الثلج وقد كره له
ان يتيمم على لبد وما أشبه ذلك من النبات قال بلغني عن مالك
انه وسع له في ان يتيمم على الثلج وقال على بن زياد عن مالك
انه يتيمم على الثلج انتهى وقال ابن شاش المالكى وفى جواز
التيمم على الثلج ومنعه روايتان لابن القاسم واشهب انتهي
ونقل النووي في شرح مسلم عن سفيان الثورى والاوزاعى
ذلك قولا واحداً وكأن مستند من قال بذلك حمل الصعيد فى
آية التيمم على وجه الارض وانه لا بعد فى عد الثلج الغير المذاب
من وجه الارض قال فى المدونة قال يحيى ما حال بينك وبين الارض
فهو منها اه يعني وكان مما يصح لغة ان يعد من وجه الارض
والصعيد وكون الصعيد بمعنى وجه الارض تراباً كان أو غيره
مما ذهب اليه كثير من أهل اللغة بل قال الزجاج لا أعلم اختلافا
بين أهل اللغة فيه وشجعهم على اعتبار هذا القول دون القول
بانه التراب كما روى عن ابن عباس ان التيمم شرع لدفع الحرج
كما يفيده سياق الآية وما اعتبروه ادفع للحرج لا يقال ذكر
من فى سورة المائدة وهي للتبعيض ينافى جواز التيمم بالثلج
وأمثاله مما ليس له غبار لانا نقول بعد تسليم المنافاة لا نسلم ان

من للتبعيض لجواز ان تكون لابتدا الغاية وقول صاحب الكشاف انه قول ضعيف ولا يفهم أحد من العرب من قول القائل مسحت براسي من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض مردود بأن عدم الفهم انما نشاء من اقتران من بالدهن ونحوه مما سهل كون من للتبعيض ولو اقترنت بما ليس كذلك لانعكس الحكم فيقال لا يفهم أحد من العرب من قول القائل مسحت يدي من الحجر مثلا معنى التبعيض أصلا وانما يفهم معنى الابتدا ومدخولها هناهو الصعيد وهو يشتمل على مايتبعض بسهولة وعلى غيره ومعناها الحقيقي المجمع عليه وهو الابتدا صالح لهما ومعنى التبعيض مع أنه أنكره جماعة من أفاضل أهل العربية كالمبرد والاخفش الصغير وابن السراج والسهيلي وغيرهم لا يشمل جميع أجزاء الصعيد بل يخرج غالبه ويضيق دائرة الامتنان بالتوسعة ونفي الحرج وكل من قال من الائمة بجواز التيمم على الحجر الأماس ونحوه يلزمه حمل من على ابتداء الغاية ولا يبعد ان الثلج المتحجر الذي بتحجره خالف الماء في طبيعته حتى قيل انه بذلك صار باردا يابسا كالتراب ومعلوم ان الماء بارد رطب يكون كالحجر ويلحق به في حكمه وجواز التيمم عليه

(السؤال الرابع ما الجواب عن قولِ الامام الاشعري رضى الله عنه بعدم بقاء العرض زمانين وما في الحس يخالفه)

ونقول قد ذهب الاشعري من أهـل السنة والنظام والكعبي من المعتزلة الي ان الاغراض بجملتهاغير باقية زمانين بل هي على التقضي والتجدد وان الله قادر على كل واحد من ايجادها في أي وقت شاء من غير تخصيص بوقت وان ماخلقه منها في وقت كان يمكنه سبحانه خلقه قبل ذلك أو بعده وذهب الصوفية كالشيخ الأكبر واتباعه الي عدم بقاء الاجسام أيضاً وقالوا انها تتجدد آنا فآنا قال في فصوص الحكم ومن أعجب الأمر ان الانسان في الترقي دائمـاً وهو لايشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالي وأتوا به متشابها وقال في الفتوحات الوجود كله متحرك على الدوام دنياواخرة لان التكوين لايكون الا عن مكون فمن الله تعالي توجهات دائمة وكلمات لاتنفد وقوله تعالى ماعنـد الله باق اشارة الى بقاء كلمات الله سبحانه العقلية الباقية ببقاء الله ودثور أصنامها الجسمانية وقال الشيرازي في أسفاره ان في القرآن مايدل على ذلك منه قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر

السحاب وقوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد ثم قال
وفي كلمات الاوائل تصريحات به وتنبيهات عليه فلقد قال المعلم
للفلسفة اليونانية في كتابه المعروف باتو لوجيار ومعناه معرفة
الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتاً قائماً
مبسوطاً كان أو مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة
فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم
كله جرما لا نفس فيه لبادت الاشياء وهلكت وقال في موضع
آخر منه لو كانت النفس جرما من الاجرام اومن حيز الاجرام
لكانت منقضية سيالة لانها تسيل سيلانا يصير الاشياء كلها
الي الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولي ولم يكن للهيولي
صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم اذا كان
جرما محضا وهو محال اه وقال زيتون الاكبر وهو من أعاظم
الفلاسفة الالهيين ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فبتجدد
صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى
وذكر أيضاً ان الدثور قد لزم الصورة والهيولي اه كذا في
الاسفار وكذا النظام يقول أيضاً بتجدد الاجسام آنا فآنا لا لان
الجسم عنده مركب من اعراض مجتمعة كما قيل فان هذا

ليس مذهبه بل هو مذهب ضرار بن عمرو والحسين النجار
وان نسبه اليه غير واحد كصاحب المواقف وغيره بل مذهبه
ان الجسم مركب من الالوان والاضواء والطعوم والروائح
ونحوها من الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وكل هذه
عنده جواهر بل أجسام فقد صرح كما نقله المنلا بأن كلا من
ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة وان تلك الاجسام
اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت تصير جسما كثيفاً فانت ترى
ان هؤلاء الجمع الكثير والجم الغفير ذهبوا الى ماهو أشد
مصادمة للحس مما ذهب اليه الاشعري والذي سوغ للاشعري
ولكل واحد ممن تقدم القول بما قال هو ماقام عنده من الدليل
وحسبانه سالما وعدم مبالاته بمصادمته للحس لان الحس هو
الذي لم يميز بين الامثال وكون هـذا المسوغ تاما أو غير تام
بحث آخر وقال باقي أهـل السنة والمعتزلة والفلاسفة ببقاء
الأجسام وعدم تجددها آنا فآنا وبقاء جميع الاعراض ماعدا بعضها
على خلاف في ذلك مبين في محله وفي ذكره طول وقد استدلوا
للاشـعري بوجوه لم يتم له واحد منها كما هو مفصل أيضاً فى
محله ويكفينا ان نقول ان القول بعدم بقاء الاجسام كالقول بعدم

بقاء الاعراض بجملتها مكابرة ومصادمة للحس الصادق ولا نسلم من جهة العقل بحكم المشاهدة ان الاجسام والاعراض بجملتها تجدد آناً فآنا فان في ذلك ابطالا لشهادة الحس التي عليها مدار كثير من القضايا العقلية والنقلية في العقائد والاحكام واما ماذهب اليه الصوفية كالشيخ الاكبر ان أخذناه بظاهره ولم نؤوله فهو طور فوق اطوار العقل مبناه على الكشف وعلى القول بوحدة الوجود وان الاجسام والاعراض لا تبقي باعتبار هذيتها الخاصة انين لان الكل شؤون ومظاهر لله الواحد فى الوجود الباقي سبحانه كل يوم هو في شأن وامثال هذه المذاهب لاتدخل تحت التكليف والمباحث العقلية ولا يلزمنا الاخذ بها بل تلقى على عواتق قائليها حيث ادعوا الكشف ولم يقم عليها دليل من جهة العقل ولا من جهة النقل والله أعلم بخلقه والايات التي ساقها الشيرازي في اسفاره ليست نصاً في ما قال وكذا مانقله عن بعض فلاسفة اليونان لان الظاهر منها ان الاجرام باقية بالنفس ولا بقاء لها بدون النفس وان النفس ليست جرما ولا في حيز جرم والا لكانت كالاجرام لا بقاء لها فيتلاشى العالم كله ولا يقولون بعدم بقاء الاجرام مطلقاً

ولو بواسطة النفس

(السؤال الخامس الكلام بمعنييه من أي مقولة من المقالات)

ونقول الكلام يطلق تارة بالمعنى المصدري أعني التكلم وتارة بالمعنى الحاصل بالمصدر أعني مايتكلم به ومن الاول كلامك زيد أحسن ومن الثاني كلامك صادق وكل من المعنى المصدري والحاصل بالمصدر تارة يكون لفظياً وتارة يكون نفسياً وكل من اللفظي والنفسي تارة يكون لله تعالي وتارة يكون لغيره من الخلق فالكلام اللفظي للخلق بالمعنى المصدري احداث الالفاظ المسموعة في الهواء بواسطة اللسان مثلا وهو من مقولة الفعل والكلام اللفظي للخلق بالمعنى الحاصل بالمصدر هو الكلمات الملفوظة المسموعة وهي كيفية محسوسة فهو من مقولة الكيف والكلام النفسي للخلق بالمعنى المصدري هو ترتيب المعاني وحدها في الباطن او مع الالفاظ المخيلة المرتبة أيضاً على حسب مايقتضيه ترتيب المعاني وهو من افعال النفس فهو من مقولة الفعل أيضاً والكلام النفسي لهم بالمعنى الحاصل بالمصدر هو المعانى وحدها المرتبة في الباطن اوهى مع الالفاظ المخيلة المرتبة في الباطن أيضاً

واختار هذا أهل التحقيق وهو بهذا المعنى من الكيفيات النفسية والكلام اللفظى لله تعالى بالمعنى المصدرى هو احداث الكلمات المسموعة وهو من مقولة الفعل والكلام اللفظى له تعالى بالمعنى الحاصل بالمصدر هو نفس الكلمات المسموعة وهو من الكيفيات المحسوسة فهو من مقوله الكيف وكلام الله تعالى النفسي بالمعنى المصدرى هو ترتيب الله ازلا بصفته القائمة بذاته كلمات ازلية مرتبة ازلا ليست من جنس الحروف والاصوات وبالمعنى الحاصل بالمصدر هو تلك الكلمات النفيسة الازلية التي ليست من جنس الحروف والاصوات وكلام الله النفسي بمعنييه ازلى وليس من الممكنات فضلا عن ان يكون من الاعراض فلا يطلق عليه شيء من المقولات التسع وعدم اطلاق الجوهر عليه من ابده البديهيات وبالجملة متى خرج معنى من معاني الكلام عن دائرة الممكنات لم نطلق عليه شيئا من المقولات لان المعتبر في تقسيمها الممكن الموجود خارجا فاعرف ذلك وهذا الكلام كاف في جواب السؤال ان كان عن كلام البشر واضرابهم أو عن كلام الله عز وجل أو عن الجميع وأما ما يتعلق بتحقيق كلام الله تعالى وبيان

المذهب الحق فيه فقد فصلناه في حواشينا على شرح خريدة التوحيد للدردير وفي رسالتنا حسن البيان فارجع اليهما ان اردت الوقوف على مايتوقف عليه هذا الجواب من ذلك فيما يتعلق بكلامه سبحانه

(السؤال السادس ذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ان من مثله متعلق بسورة صفة لها والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله تعالى فاتوا والضمير للعبد فلم يجوز في الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحاً ومنع ذلك في الوجه الثاني تلويحا وهل ثم حكمة خفية أو نكتة معنوية وهل كلام العلامة سعد الدين مقبول وهل توجيه الفاضل الجاربردى معقول)

ونقول قال الشهاب الخفاجي المراد من الاية التحدي وتعجيز بلغاء العرب المرتابين في القرآن بالاتيان بما يضاهيه فمقتضى المقام ان يقال لهم معاشر الفصحاء المرتابين في ان القرآن من رب العالمين ائتوا بمقدار اقصر سورة من كلام البشر محلاة بطراز الاعجاز اه فيكون اعجاز القرآن اما لكونه في أعلا مراتب البلاغة أو لكونه مأتيا به من العبد الامي

الذي لم يمارس شيئاً من العلوم فالمطلوب في مقام التحدي الذى سيقت له الاية أما الاتيان بسورة مماثلة للقران المنزل أو تكون مأتياً بها من مثل هذا العبد الأمي وأما كونها مأتياً بها من مثل القران فليس بمطلوب في هذا المقام لانه لو فرض اتيانهم بمقدار سورة مماثل للقران في البلاغة من خطبهم أو أشعارهم حصلت المعارضة وان لم تكن تلك الخطبة التي منها ذلك المقدار المماثل أو ذلك الشعر الذي منه ماذكر مثل القران في البلاغة وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله يحتمل بحسب ذاته وبقطع النظر عما يلائم المعنى المسوق له وجوها يتوقف معرفة ما أشار اليه صاحب الكشاف على بيانها ومعرفة الصحيح الملائم وغير الملائم فنقول اما ان يكون قوله من مثله صفة لسورة ومن على هذا إما للابتدا وإما للبيان وإما للتبعيض وإما للبدل وإما للمجاوزة واما ان يكون قوله من مثله متعلقاً بقوله فأتوا وفيه الاحتمالات المذكورة جميعها فعلى تقدير كون من مثله صفة لسورة ومن للابتدا ان كان الضمير لما نزلنا كان المعنى فأتوا بسورة مبتدأة من مثل القرآن المنزل ومن الابتدائية كما صرح به عبد الحكيم في حواشي البيضاوي تقتضي كون

مجرورها موضعاً انفصل منه الشيء ومن المحال انفصال الشيء وخروجه من المعدوم فلا بد من وجود المثل اهـ فيكون المتحدي به هو اتيانهم بسورة من هذا المثل الموجود وليس هذا المعنى بمراد قطعاً فضلا عن كونه غير صحيح في ذاته وان كان الضمير للعبد كان المعنى فأتوا بسورة محلاة بطراز البلاغة صادرة من مثل هـذا العبد الامى وهو بهذا الاعتبار معجز للبشر عن الاتيان بمثله ومثل هـذا العبد في البشرية وكونه أمياً لم يمارس العلوم كثير موجود فلا ضرر فى جعل من ابتدائية على هذا وعلى تقدير كون من مثله صفة لسورة ومن للبيان ان كان الضمير لما نزلنا كان المعنى فأتوا بسورة هي مثل ما نزلنا في كونها محلاة بطراز البلاغة فكانه يقول ياأيها الفصحاء المرتابون في ان القرآن من عند رب العالمين ائتوا بسورة تكون مماثلة له في ذلك الطراز وهذا المعني أيضاً صحيح موافق لما سيقت له الآية وان كان الضمير للعبد كان المعني فأتوا بسورة هى مثل العبد ولا يخفى عدم صحته وعدم ملاءمته لسوق الايه وعلى كون من مثله صفة ومن للتبعيض ان كان الضمير لما نزلنا كان المعنى فأتوا بسورة تكون بعضاً من مثل المنزل

وقد علمت انه ليس المقصود التحدي باتيانهم بسورة بعض مثل المنزل بل المقصود في مقام التحدي اما مماثلة السورة للمنزل أو كونها مأتيا بها من مثل هذا العبد حتى لو فرض اتيانهم بمقدار سورة مماثلة للمنزل ولم تكن بعضاً من كلام مثله حصلت المعارضة فعلى تقدير جعل من تبعيضية لا يكون المعنى ملائما للمقصود وتكون الآية قد صرحت بما ليس بمقصود وهو مماثلة الكل وتركت التصريح بما هو المقصود وهو مماثلة السورة المطلوب الاتيان بها وان كان الضمير للعبد كان المعني فأتوا بسورة تكون بعض مثل العبد وليس بصحيح ولا ملائم وعلى كون من مثله صفة لسورة ومن للبدل أو للمجاوزة ان كان الضمير لما نزلنا كان المعني فأتوا بسورة بدل مثله أو متجاوزة مثله وهو معني لا يلائم المطلوب في مقام التحدى فضلا عما يلزم عليه من اقحام لفظ مثل بلا فائدة تدعو اليه وان كان الضمير للعبد كان المعنى فأتوا بسورة بدل مثل العبد أو متجاوزة مثل العبد ولا يخفى عدم صحته وملاءمته وعلى تقدير كون من مثله متعلقا بقوله فأتوا ان كان الضمير لما نزلنا ومن للابتدا كان المعني فأتوا بسورة اتيانا مبتدا ومنفصلا

من مثل ما نزلنا وقد علمت مما تقدم ان من الابتدائية تقتضي كون مجرورها موضعا انفصل منه الشيء ومن المحال انفصال الشيء وخروجه من المعدوم فلا بد من كون المثل موجودا وان كان الضمير للعبد ومن للابتدا كان المعنى فأتوا بسورة اتيانا من مثل العبد ومثله فيما ذكرنا موجود والتحدى بكونها مأتيابها من مثله في البشرية وكونه أميا وان كان الضمير على ذلك التقدير لما نزلنا ومن للبيان كان خلاف المفروض لان البيانيـة لا تكون الا مستقرا وعلى تقدير تعلقها بقوله فأتوا تكون لغوا ومثله ان كان الضمير للعبد ومن للبيان وان كان الضمير لما نزلنا ومن للتبعيض فهو وان كان لا يقتضى وجود المثل لان المثلية للبعض المفروض اللازمة لمماثلتها للقرآن كافية في سلوك طريق الكناية لكن ليس المعني عليه في المقصود من أن التحدى انما هو بالاتيان بسورة مماثلة للمنزل لا بالاتيان بسورة بعض مثله كما مر وان كان الضمير للعبد ومن للتبعيض فلا يخفى بطلانه وعدم ملايمته للمقصود وان كان الضمير لما نزلنا ومن للبـدل أو للمجاوزة كان المعني فأتوا بسورة بدلا من مثله أو متجاوزين مثله ولا يخفي عدم ملايمتـه للمقصود

مع استلزامه الخام مثل بلا فائدة ومن ذلك الذى فصلنا تعلم ان قوله تعالي من مثله ان جعل صفة لسورة فان كان الضمير لما نزلنا تعين أن تكون من بيانية وان كان الضمير للعبد تعين أن تكون ابتدائيـة وكلاهما صحيح وملائم للمقصود فمقتضي المقام على الاول أن يقال لهم يا معاشر الفصحاء المرتابين في أن القرآن من عند الله ائتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر محلاة بطراز الاعجاز مثل القرآن ومقتضى المقام على الثاني أن يقال لهم ائتوا بمقدار أقصر سورة محلاة بطراز الاعجاز تكون صادرة من مثل هذا العبد في البشرية وعدم ممارسته العلوم ولا يجوز غير هـذين لما سبق وباعتبارهما صح على كون من مثله صفة عود الضمير لما نزلنا وتكون من بيانية لا غير أو الضمير للعبـد وتكون من ابتدائيـة لا غير كما قال صاحب الكشاف وان جعل قوله من مثله متعلقا بقوله فأتوا تعين أن تكون من ابتدائيـة وحينئذ يتعين أن يكون الضمير للعبد كما قال صاحب الكشاف لان المعنى عليه يلائم مقتضى المقام كما مر وهذا الذى قلناه بيان وتفصيل لقول عبد الحكيم في حواشيه على البيضاوي بعد أن رد كلام السعد وغيره فالوجه أن يقال

ان من الابتدائيـة تقتضى كون مجرورها موضعاً انفصـل منه الشئ ومن المحال انفصال الشئ وخروجه من المعدوم فلا بد من وجود المثل سواء جعلت من مثله صفة لسورة أو صلة فأتوا ولذا لم يجوز المصنف كونها ابتدائية على تقدير كونها صفة لسورة والضمير لما نزلنا وأما الحمـل على التبعيض فلا يقتضى وجود المثل لان المثلية للبعض المفروض اللازمة لمماثلتها للقرآن كاف فى سلوك طريق الكناية كما مر بخلاف كونها منفصلة وخارجة عن المثل وبهـذا تبين وجه آخر لعدم صحة كونهـا ابتدائية على تقدير ارجاع الضمير لما نزلنا وهو ان اعجاز القرآن اما لـكونه في أعلى مرتبة البلاغة أو لكونه مأتياً به من العبد الامي فالمطلوب في مقام التحدى اما مماثلة السورة اياه أو كونها مأتياً بها من مثل العبد واما كونها مأتيا بها من مثـل القرآن فكلا حتى لو فرض اتيانهم بمقدار ثلاث آيات مماثل للقرآن في البلاغة من خطبهم أو أشعارهم حصل المعارضة وان لم تكن الخطبة أو ذلك الشعر مثل القرآن في البلاغـة بل نقول على تقـدير ارجاع الضمير الى ما نزلنا لا يصح الحمـل على الابتدا سواء قلنا انها تقتضى وجود المثل أولا اما الاول فلانه بعـد

وجود مثل القرآن لا معنى للتحدى بسورة من مثله لتحقق المعارضة حينئذ كلا أو بعضاً وأما على الثاني فلانه يكون المأمور به الاتيان بسورة منفصلة وخارجة من معدوم وممتنع والمعجزة لا بد وأن تكون أمراً ممكنا في نفسه الا أنه خارق للعادة فتدبر فانه من المداحض والله الموفق اه وبذلك علم الحكمة الخفية والنكتة المعنوية التي حملت صاحب الكشاف على تجويزه عود الضمير لما نزلنا صريحا ان جعل من مثله صفة لسورة ومنعه ذلك ان جعل متعلقا بقوله فأتوا وقد وجه السعد التفتازاني كلام صاحب الكشاف بتوجيهات الاول انما تعين حينئذ كون الضمير للعبد لا للمنزل لان هذا يعني فأتوا أمر تعجيز باعتبار المأتي به والذوق شاهد بان تعلق من مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل ورجوع العجز الي أن يؤتى منه بشئ ومثل النبي صلى الله عليه وسلم في كونه بشرا أميا موجود بخلاف مثل القرآن في البلاغة وأما اذا كان صفة لسورة فالمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة فلا يقتضي وجود المثل بل ربما يقتضي انتفاءه حيث يتعلق به أمر التعجيز وحاصله ان قولنا ايت ببيت من الحماسة لا يقتضي وجود

المثل وقولنا ائت من الحماسة ببيت يقتضى وجود المثل اه وتعقبه عبد الحكيم بأنه لا فرق بين قولنا ائت من الحماسة ببيت وائت ببيت من الحماسة اذا زيد لفظ المثل اه وتعقبه أيضاً مظفر الدين الشيرازي بان مبني كلامه انه اعتبر مثل القرآن كلا له أجزا وارجع الضمير الي الاتيان بجزء منه ولهذا مثل بما مثل وحينئذ لا شك أن الذوق يحكم بما ادعاه وأما اذا جعلنا مثل القرآن كليا يصدق على كله وبعضه وعلى كل كلام يكون فى طبقة البلاغة القرآنية فلا نسلم شهادة الذوق بل هو يقتضي أن لا يكون لهذا الكلى فرد غيرالقرآن ومثل هذا يقع كثيرا في محاورات الناس وضرب لذلك مثلا ثم قال فظهر انه على هذا التقدير لا يلزم من تعلق من مثله بفأتوا أن يكون مثل القرآن موجودا فلا محذور وأما المثال المقيس عليه فلا يطابق الغرض لان الحماسة انما تطلق على مجموع الكتاب فلا بد أن يكون مثله كتابا آخرويلزم المحذور وأما القرآن فان له مفهوما كلياً صادقا على الكل والابعاض الى حد لا تزول عنه البلاغة القرآنية وحينئذ يكون الغرض منه المفهوم الكلى وهو نوع من أنواع الكلام البليغ فرده

القرآن وقد أمروا بالاتيان بفرد آخر من هذا النوع فلا محذور كما لا يخفى اه وتعقبه الالوسي بان المتبادر من مثل القرآن الكل ويقويه التعبير عن القرآن بما نزلنا على أن لقائل ان يقول ان الذوق السليم شاهد بما ذكره كيف كان المثل ولا ينكر الشهادة الا من فقده اه وهو ليس بشيء لانه لا شبهة في أن القرآن اسم للمفهوم الكلي فلا وجه لدعوى التبادر المذكور وما نزلنا مفهوم كلي أيضاً صادق بكل القرآن وبعضه فلا وجه للتقوية والذوق السليم كل انسان يدعيه لنفسه فلا يقوم حجة بلا بيان ونقول اننا بتسليم كل ما قاله السعد فسواء جعل من مثله صفة أو تعلق بقوله فأتوا فالآية من قبيل ائت ببيت من الحماسة اذ تعلقه بفأتوا لا يغير تركيب الآية وان من مثله واقعة بعد سورة على كل حال وقد سلم ان قولنا ائت ببيت من مثل الحماسة لا يقتضي وجود المثل ولم يفرق بين ما اذا تعلق من مثل الحماسة بقولنا ائت وما اذا جعل صفة لبيت مع أن فيه الاحتمالين كما لا يخفى * التوجيه الثاني انه اذا تعلق بفأتوا فمن للابتدا ونحوه اذ لا مبهم ليبين ولا سبيل الى التبعيضية لانه لا معنى لاتيان البعض ولا مجال

تقدير الباء مع من كيف وقد ذكر المأتي به صريحا وهو
السورة واذا كانت من للابتدا تعين كون الضمير للعبد لانه
المبدأ للاتيان لا مثل القرآن وفيه ان المبدأ ليس هنا هو الفاعل
لينحصر في المتكلم على ان المتكلم ليس مبدأ للاتيان بكلام
غيره بل لكلام نفسه بل معناه انه يتصل به الامر الذي
اعتبر له ابتداء حقيقة أو توهما كالبصرة للخروج والقرآن
للاتيان * التوجيه الثالث انه اذا كان الضمير لما نزلنا ومن صلة
فأتوا كان المعني فأتوا من منزل مثله بسورة فكان مماثلة ذلك
المنزل بهذا المنزل هو المطلوب لا مماثلة سورة واحدة منه
بسورة من هذا وظاهر ان المقصود خلافه كما نطقت به الآى
الاخر وفيه ان اضافة المثل الى المنزل لا تقتضى اعتبار
موصوفه منزلا ألا ترى انه اذا جعل صفة سورة لم يكن
المعني بسورة من منزل مثل القرآن وكيف يتوهم والمقصود
التعجيز عن أن يأتوا من عند أنفسهم بسورة من مثل القرآن
ولو سلم فدعوى الظهور غير ظاهرة * التوجيه الرابع ان من
مثله اذا كان صلة فأتوا كان المعني فأتوا من عند المثل كما في
ائتوا من زيد بكتاب ولا يصح أن يقال ائتوا من عند مثل

القرآن بخلاف من عند مثل العبد وفيه ان دعوى كون المعني كما قال ممنوعة منعا واضحا وأما توجيه الجاربردى فقد قال السيوطى في كتاب الاشباه والنظائر النحوية كتب العضد مستفتياً علماء عصره يا أدلاء الهدى ومصابيح الدجي حيا كم الله وبيا كم وألهمنا الحق بتحقيقه وايا كم ها أنا من نوركم مقتبس وبضوء ناركم للهدى ملتمس ممتحن بالقصور لا ممتحن ذو غرور ينشد باطلاق لسان وأرق جنان

ألا قل لسكان واد الحمى هنيئا لكم في الجنان الخلود
أفيضوا علينا من الماء فيضا فنحن عطاشي وأنتم ورود

قد استبهم قول صاحب الكشاف أفيضت عليه سجال الالطاف من مثله متعلق بسورة صفة لها أى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز أن يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد حيث جوز فى الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحا وحظره في الوجه الثاني تلويحا فليت شعرى ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وهل ثم حكمة خفية أو نكتة معنوية أوهو تحكم بحت بل هذا مستبعد من مثله فان رأيتم كشف الريبة

واماطة الشبهة والانعام بالجواب أنلتم أجزل الاجر والثواب فكتب العلامة فخر الدين الجاربردى مجيباً وعقد تمنى الشعور معلقا بالاستعلام لما وقع الدخيل مع الاصيل الا دخل فى الابهام اشعر بان المتمني تحقق ثبوت شئ ما منها والانتفاء راسا ولا يستراب ان انتفاء الفائدة اللفظية والفائدة المعنوية يجعل التخصيص ساذجا فان رفع الابهام بنصب البعض لكسر الباقي جزما فما معني التخصيص على البيان فاضرب عن الكشف صفحا فجانبا الاستدراك كما في الاستكشاف وان ريم ما يعني بالتحقيق فيه والاخص في الاستعمال قريع الاله الاله لازالة خبير كعثرة عثارها للادخل بمنزلته فى انزلنا اولا بشهادة الدغدغة لعثوره عليها فنزلنا ثانيا والتبيين جليس التعيين فانها من بنات خلعت عليهن الثياب ثم دفنتهن وحثوت عليهن التراب

فبح باسم من تهوى ودعني من الكني

فلا خير في اللذات من دونها ستر

(غيره)

اني امرؤ أسم القصائد للعدا	ان القصائد شرها اغفالها

اه جواب الجاربردى وهو كما ترى كما قال فيه غير واحد من

الافاضل كلام معقد لا يفهم وليس جوابا عن السؤال بل هو
كلام تمجه أذواق الفحول من الرجال وليس بتوجيه لكلام
الكشاف بل هو اعتراض على السؤال وكتب العضد ردا
لكلام الجاربردى كلاما طويلا شنع عليه فيه حتى أخرجه
عن نوعه وفصيلته التي تأويه وقد نقل الكلام بطوله السيوطى
في كتابه المذكور وقد وقع ما كتبه العضد بعد حين في يد
الشيخ ابراهيم ابن الجاربردي فخر الدين فألف رسالة سماها
السيف الصارم في قطع العضد الظالم كال فيها للعضد الكيل
كيلين والصاع صاعين وحكى عن والده فيها توجهين فقال
مما ذكره والدي في الفرق ان صاحب الكشاف انما حكم
بان من مثله اذا كان صفة لسورة يجوز ان يعود الضمير الي
ما والى عبدنا وان كان متعلقا بفأتوا تعين أن يكون الضمير
للعبد لانه اذا كان صفة فان عاد الضمير الى ما تكون من
زائدة كما هو مذهب الاخفش فى زيادة من اذ المعني فاتوا
بسورة مثل القرآن في حسن النظم واستقامة المعني وفخامة
الالفاظ وجزالة التركيب وليس النظر الى أن تكون بعض
مثل القرآن أو كله بل لا وجه لهذا الاعتبار ويؤيده قوله تعالي

في موضع آخر فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله وقوله سبحانه في موضع آخر فأتوا بعشر سور مثله فلا تكون من للتبعيض ولا ابتدائية لانه ليس المقصود أن ان يكون مبدأ الاتيان هذا أوذاك وان عاد الضمير الى عبدنا تكون من ابتدائية وهو ظاهر وأما اذا كان من مثله متعلقا بفأتوا فلا يجوز أن تكون من زائدة لان حرف الجر اذا كان زائداً لا يتعلق بشيء فتعين أن يكون المعني فأتوا من مثل عبدنا بسورة وتكون من ابتدائية ثم قال أو نقول انما قال صاحب الكشاف ان من مثله اذا كان صفة سورة يحتمل عود الضمير الى ما أو الى عبدنا لصحة أن يقال سورة كائنة من مثل عبدنا بان يكون قد قالها وتكون تركيبه وكلامه واما اذا كان من مثله متعلقا بفأتوا فيتعين أن يكون عائدا الى عبدنا لاستقامة أن يقال فأتوا من مثل عبدنا أي من عند مثله بان تكون كلامه ولا يستقيم أن يقال فأتوا من عند مثل ما نزلنا أومن جهته اذ لا يستقيم أن يقال أتى الكلام من فلان الا اذا كان فلان ممن يمكن أن يكون هذا كلامه ويكون هذا الكلام منقولا عنه اه وضعفه أظهر من أن ينبه عليه خصوصا لمن

أمعن النظر فيما قدمناه وقد ألف مظفر الدين الشيرازي رسالة
في هذا المقام جمع فيها عدة توجيهات منها ما تقدم عن السعد
وقد رده ببعض ما قدمنا ومنها توجيه صاحب الكشف وقد
رده أيضا كما رده غيره قبله مما يظهر للمطلع عليها وذكر لنفسه
توجيها تلخيصه كما قال ان التحدي بمثل هذه العبارة يقع على
أربعة أساليب الاول تعيين المأتي به فقط الثاني تعيين المأتي منه
الثالث الجمع بينهما على أن يكون المأتى منه مقدما والمأتي به
مؤخرا الرابع العكس ولا يخفى على ذى بصيرة ان الاساليب
الثلاثة الاول مقبولة عند البلغاء والاخير مردود لانه يبقى
ذكر المأتي منه بعد ذكر المأتي به حشوا هذا اذا جعل المأتي
به مفهوم المثل واما اذا كان المثل المأتى منه مكانا أو شخصا
أو شيئا آخر مما لا يدل عليه التحدي فذكره مفيد قدم أو
أخر ولذلك جوز العلامة صاحب الكشاف أن يكون من
مثله متعلقا بفأتوا حيث كان الضمير راجعا الى عبدنا اه وهو
كلام مبني على مقدمات ممنوعة لان قوله يبقى ذكر المأتي
منه الخ بناء على ان السورة متي قدمت تعين أن تكون من
مثل القرآن فيكون قوله من مثله بعد ذلك حشوا وأما لو

قدم من مثله وهو مبهم من جهة المقدار كان ذكر السورة
مبينا لمقداره فكان مفيدا لا حشوا وكل ذلك ممنوع فان السورة
وان كانت معلومة من جهة المقدار فهي مبهمة لا يعلم ان كانت
من مثل القرآن أم لا فيكون ذكر من مثله بعد ذلك مفيدا
ولهذا صح جعله متعلقا بسورة صفة لها وعود الضمير الي ما
نزلنا ولا حشو فيه ولذلك قال الالوسي بعد نقله بطوله وللبحث
فيه مجال كما لا يخفى على ذوي الكمال اه ومما أوضحنا لك تعلم
ان كلام السعد التفتازاني غير مقبول وان ما كتبه الجاربردي
في جواب عضد الدين قد علمت ما قلناه عنه ويكفي بما قال
فيه مظفر الدين الشيرازي كتب الجاربردي في جوابه كلاما
معقدا في غاية التعقيد لا يظهر معناه ولا يطلع أحد على مغزاه
رأينا ان ايراده في أثناء البحث يشتت الكلام ويبعد المرام
فاوردناه في ذيل المقصود مع ما كتبه في رده خاتمة المحققين
اه وقد نقلناه اليك لتحكم عليه بنفسك وأما ما حكاه عنه ولده
ابراهيم فنقول فيه كما قال الالوسي هو توجيه على ما أشرنا
اليه سقيم والتعبير عنه بالمعقول غير مقبول الا بتمحل مالا يخفى
على السائل والمسؤل وبمجموع ما ذكرنا من المقال يتضح

جواب السؤال وتعلم أيضا ان قول العلامة الالوسي والحق عندي ان رجوع الضمير الى كل من العبد وما على تقديري اللغو والاستقرار أمر ممكن ودائرة التأويل واسعة والاستحسان مفوض الى الذوق السليم والذي يدركه ذوقي على علاته انه على تقدير التعلق يكون رجوع الضمير للعبد أحلى اه غير حقيق بالقبول وان ما استحلاه بذوقه هو المتعين كما أسمعناك من قبل ودائرة التأويل وان كانت واسعة ولكن ليس كل تأويل مقبولا ومقتضي الحال يعين المقبول من المقال والمقبول ما قلناه توضيحا وتفصيلا لما أجمله عبد الحكيم وفوق كل ذي علم عليم وان كان الاولى على الاطلاق جعل الظرف صفة السورة والضمير للمنزل ومن بيانية لانه الموافق لنظائره من ايات التحدي وقد اشار لذلك البيضاوى وغيره من المحققين فاعبد ربك حتى ياتيك اليقين

(السؤال السابع ما الحكمة فى الاتيان بالفاء في قوله تعالى ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا وحذفها في نظائرها كقوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الى غير ذلك واقول قال

شيخ الاسلام ابو يحيى زكريا الانصاري في كتابه المسمى بفتح الرحمن بكشف ما يلبس من القرآن كل ما جاء من السؤال في القرآن اجيب عنه بقل بلا فاء الا في قوله تعالى في طه ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا لان الجواب كان بعد وقوع السؤال وفي طه قبله فتقديره ان سئلت عن الجبال فقل قال الالوسي وحاصله ان السؤال في الايات ماعدا آية طه لما كان محققا موجودا عند نزول الايات لم يؤت بالفاء فيها وفي طه لما لم يكن السؤال محققا موجودا وقت نزولها قرن الجواب فيها بالفاء المؤذنة بالشرط وفيه نظر فقد روى الضحاك ان مشركي مكة قالوا على سبيل الاستهزاء يا محمد كيف تكون حال الجبال يوم القيامة فنزلت وفي الدر المنثور اخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال قالت قريش يا محمد كيف يفعل ربك بهذه الجبال يوم القيامة فنزلت ويسئلونك الاية الى غير ذلك مما يدل على تقدم السؤال على النزول ولم اظفر برواية تدل على تقدم النزول اه وقال النيسابوري ويحتمل ان يكون هذا جواب سخفة تمسك بها منكروا البعث ومنهم جالينوس زعم ان الافلاك لا تفنى لانها لو فنيت لابتدأت

بالنقصان حتى تنتهى الى البطلان وكذا الجبال وغيرها من الاجرام الكلية فامر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم ان يبين لهم هذه المسئلة الاصولية من غير تأخير ولهذا دخل فاء التعقيب في الجواب ثم قال وحاصل الجواب ان كل بطلان لا يلزم ان يكون ذبوليا بل قد يكون دفعيا اه قال الالوسي ولا اري شيئاً من الايات الخالية عن الفاء تشارك هذه الاية في هذا المعنى الذى قرره ورأيت في بعض تعليقات الفاضل غياث الدين عيسى الحيدري على هامش البيضاوي بخطه النورانى ما نصه والفاء للمسارعة الى الالزام وفيه رمز خفى الي ماذكره النيسابورى والكل مأخوذ من كلام الامام الرازي في تفسيره قال ان مقصود السائلين الطعن في الحشر والنشر فلا جرم أمر صلى الله عليه وسلم بالجواب مقرونا بحرف التعقيب لان تأخير البيان في هذه المسألة الأصولية غير جائز وأما تأخيره في المسائل الفروعية فجائز ولذا لم يؤت بالفاء في الامر بالجواب في قوله تعالى يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير الآية وقوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو وقوله سبحانه يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول وقوله عز وجل يسئلونك

عن اليتامى قل اصلاح لهم خير الى غير ذلك وقال في موضع آخر ان السؤال المذكور أما عن قدم الجبال أو عن وجوب بقائها وهـذه المسئلة من أمهات أصول الدين فلا جرم أمر صلى الله عليه وسلم ان يجيب بالفاء المفيدة للتعقيب كانه سبحانه قال يا محمد أجب على هذا السؤال في الحال من غير تأخير لان القول بقدمها أو وجوب بقائها كفر ودلالة الجواب على نفي ذلك من جهـة ان النسف ممكن لانه ممكن في كل جزء من أجزاء الجبل والحس يدل عليه فوجب ان يكون ممكنا في حق كل الجبل فليس بقديم ولا واجب الوجود لان القديم لا يجوز عليه التغير والنسف اه وفيه ان عدم جواز التغير والنسف انما يسلم في حق القـديم بالذات ولم يذهب أحد من السائلين الى كون الجبال قديمة كذلك وأما القديم بالزمان فلا يمتنع عليـه لذاته ذلك بل اذا امتنع فانما يمتنع لأمر آخر على ان فى كون الجبال قديمة بالزمان عند السائلين وكذا غيرهم من الفلاسفة نظرا بل الظاهر ان الفلاسفة قائلون بحدوثها الزماني لكن لم يعلموا مبدأ معينا له كما لم يعلموا كيفيته وسببه على التحقيق فتأمـل اه وأقول ان المراد بالنسف اعدامها بالكلية الا ترى الى قوله

تعالى فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا أمتا والفلاسفة
على مشهور مذهبهم وان قالوا بحدوث الجبال بالزمان قائلون
بقدمها بالنوع فلا يجوزون انعدامها بالكلية بل يقولون بوجوب
بقاء النوع وهو لا يكون الا ببقاء الافراد بدون بداية لها ولا
نهاية وان تجددت وتغيرت وهـذا هو معنى القدم ووجوب
البقـاء اللذين أشار اليهما الامام الرازى والسائلون وان كانوا
من مشركي العرب يجوز ان يكونوا قائلين بذلك أو انهم سالوا
كذلك على سبيل الاستهزا والتعنت كما سبق نقله والعلامة
الالوسي ليس من رجال الامام الرازى في الفلسفة حتى يرد
عليه في مثل هذا ثم ذكر الرازى في موضع آخر ان السؤال
والجواب قد ذكرا في عدة مواضع من كتاب الله تعالي منها
فروعية ومنها أصولية والاصولية في أربع مواضع هذه الآية
وقوله تعالي ويسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس وقوله
سبحانه ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وقوله
عز وجل يسئلونك عن الساعة أيان مرساها الآية اه قال الالوسي
ولا يخفي ان عد جميع ما ذكر من الاصولية غير ظاهر وعلى تقدير
ظهور ذلك في الجميع يرد السؤال عن سر اقتران الامر بالجواب

بالفا في بعضها دون البعض وكون مااقترن بالفاء هو الاهم في حيز المنع فان الامر بالجواب عن السؤال عن الروح ان كان عن القدم ونحوه مهم كالامر بالجواب فيما نحن فيه بل لعله أهم منه لتحقق القائل بالقدم الزماني للروح بناء على انها النفس الناطقة كافلاطون اه وأقول أخرج أحمد والبخاري ومسلم والترمذى والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن حبان وابن مردويه والبيهقى وأبو نعيم معا في الدلائل عن بن مسعود قال كنت أمشي مع النبي عليه الصلاة والسلام في حرة المدينة وهو متوكئ على عسيب فمر بقوم من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال بعضهم لاتسئلوه فسئلوه وقالوا ماالروح فما زال متوكئاً على العسيب فظننت انه يوحى اليه فقال ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي فهذا الحديث يفيد ان اليهود هم الذين سئلوا عن الروح وهم لايسئلون عن قدم الروح ولو كان السؤال عن ذلك كان الجواب بما ينفى القدم لا بمثل هذا الجواب الذى معناه لاأدرى بل علمها عند ربي وفى الدر المنثور اخرج بن اسحاق وابن جرير وابن المنذر وأبو نعيم والبيهقى كلاهما في الدلائل عن بن عباس قال بعثت قريش النضر

ابن الحارث وعقبة بن أبي معيط الي أحبار اليهود بالمدينة فقالوا
لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته واخبروهم بقوله فانهم
أهل الكتاب الاول وعندهم علم ماليس عندنا من علم الانبياء
فخرجا حتى أتيا المدينة فسألوا أحبار اليهود عن رسول الله صلي
الله عليه وسلم ووصفوا لهم أمره وبعض قوله وقالا انكم أهل
التوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا فقالوا لهم سلوه
عن ثلاث فان أخبركم بهن فهو نبي مرسل وان لم يفعل فالرجل
متقول تروا فيه رايكم سلوه عن فئة ذهبوا في الدهر الاول
ما كان من أمرهم فانه قد كان لهم حديث عجيب وسلوه عن
رجل طواف بلغ مشارق الارض ومغاربها ما كان نباؤه وسلوه
عن الروح ماهو فان أخبركم بذلك فهو نبي فاتبعوه والا فهو
متقول فاقبل النضر وعقبة حتى قدما على قريش الحديث وهو
يدل على انهم ما كانوا يسئلون عن قدم الروح وانما كان الفرض
من السؤال الوقوف على ما يجيب به ليعلم ان كان منطبقا على
ماهو عندهم من علامات نبوته أم لا ولا يلزم من كون السؤال
والجواب في المواضع الاربعة من المسائل الأصولية ان تكون
جميعها سواء في الاهمية ولذا قال سابقا هو فيما ذكره النيسابوري

واعترف بأنه مأخوذ من كلام الرازي ولا أرى ان شيأ من الآيات الخالية عن الفاء يشارك هذه الآية وأما قوله ان عد جميع ماذكر من الأصولية غير ظاهر فهو مسلم لان قوله تعالى يسئلونك عن الأهلة ليس من الأصولية بل هي لبيان مواقيت الناس في معاملاتهم ومواقيت الحج وذلك من الفروع ولكن ذلك لايضر فيما هو المقصود من بيان سر الاتيان بالفا في خصوص الآية التي نحن فيها وقال الشهاب الخفاجي الظاهر انه انما قرن الأمر بالجواب بالفاهنا ولم يقرن بها في تلك المواضع للاشارة الى ان الجواب معلوم له عليه الصلاة والسلام قبل ذلك فأمر صلى الله عليه وسلم بالمبادرة اليه بخلاف الجواب عن سؤال الروح وعن سؤال الحيض مثلا فانه لم يكن معلوما له عليه الصلاة والسلام من قبل اه قال الوسي انه لايتجاسر عليه احد من العوام فضلا الخواص فما ذكره رحمه الله تعالى ليس بشيء اه اقول ان الذي قاله الشهاب مأخوذ ايضاً مما قاله الفخر الرازى وهو المطابق للواقع ونفس الامر وبيان ذلك انك قد علمت ان الفخر الرازي قال ان السؤال والجواب قد ذكرا في عدة مواضع من كتاب الله تعالي منها فروعية

ومنها اصوليه والاصولية في اربعة مواضع هذه الاية الى اخر ما سبق نقله عنه وان الالوسى نازعه في انها جميعها اصوليه وقاتله لك ان مراده السؤال والجواب في اية الاهله فكانت المواضع الاصولية ثلاثة فقط على رأيه واربعة على رأى الفخر الرازى ولا يخفى ان الفروعية لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم فيها عالما بالجواب قبل نزول الوحي وانما علمه منه فلم يكن عالما بالجواب قبل السؤال وهذا مما لا سترة فيه ولا يعد ذلك نقصا في حقه صلى الله عليه وسلم بل هو عين الكمال وهو مقام العبد المرسل مع الرب ذي الجلال قال تعالى وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وغيرها من الايات الدالة على ذلك كثير واما الاصولية فان كانت اربعة مواضع كما يقول الفخر او ثلاثة كما يقول الالوسي فالجواب في اية الاهلة لا يعرف الا من طريق السمع والوحي وهو كونها مواقيت للناس والحج وكذلك الجواب في اية الروح لا يعرف الا من هذا الطريق لانه ان كان جوابا بانها من عالم الامر كما هو رأي الغزالي ومن وافقه فالامر ظاهر من انه لا يعرف الا من طريق

السمع والوحي فلا يكون معلوما قبل السؤال وان كان الجواب بمعنى لا ادري وان معنى الجواب ان الروح من علم ربي لا علم لي بها كما هو رأي الاكثر ويؤيده ما في بعض الروايات ان اليهود قالوا لرسل قريش سلوه عن ثلاث خصال فانه يخبركم بخصلتين ولا يخبركم بالثالثه ان كان نبيا فالامر اظهر من انه لا يعرف الا من ذلك الطريق فلا يكون معلوما قبل السؤال خصوصا وقد علمت ان الغرض من هذا السؤال معرفة ما اذا كان هو النبي الموصوف في الكتب السماوية اولا وطبعا لا يعلم الجواب الذي يكون دالا على ذلك الا من طريق السمع والوحي على كل حال واما اية الساعة فالجواب بمعنى لا ادرى كما هو صريح القرآن وصريح ما جاء في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم ما المسؤل عنها باعلم من السائل والجواب على هذا الوجه لم يكن معلوما قبل السؤال ومثل هذا جميعه لا يعد نقصا في حقه صلى الله عليه وسلم كما لا يخفى على مسلم واما الاية التي نحن فيها فهم انما يسئلون عن الجبال التى قيل انها قديمة بالنوع ماذا يصنع الله فيها يوم القيامة فقيل له في الجواب فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا اي يفتتها

كالرمل السايل ثم يطيرها بالريح فيذرها قاعا منبسطا صفصفا مستويا لا ترى فيها عوجا انخفاضا ولا امتا ارتفاعا وهو جواب تضمن اقامة البرهان العقلى على بطلان قدمها بالنوع ووجوب بقائها ودلالة الجواب على ذلك كما قال الرازى من جهة ان النسف ممكن لانه ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل والحس يدل عليه فوجب ان يكون ممكنا في حق كل الجبل فليس بقديم ولا واجب البقاء لان القديم لا يجوز عليه التغير والنسف اه اى لا يجوز عليه الاعدام والازالة بالمرة كما هو صريح الاية وقد قدمناه وهذا البرهان العقلى المبني على الحس معلوم له صلى الله عليه وسلم قبل السؤال بلا شبهة بل هو معلوم لمن دونه صلى الله عليه وسلم من العقلا وبهذا كله يعلم ان ما قاله الشهاب كلام حق حقيق بالقبول وانه مبني على كلام الفخر ولا يليق ان يقال فيه ما قاله الالوسى رحمه الله تعالى قال الالوسى وانا اقول قد يقال لما كان الجواب هنا لدفع سوال عسى ان يقال على الكلام السابق اعني قوله عز وجل يتخافتون بينهم الاية وهو كيف يصح تخافت المجرمين المقتضى لاجتماعهم والجبال في البين مانعة عن ذلك فمتي قلتم بصحته فبينوا لنا كيف

يفعل الله تعالى بها وحاصل الجواب ان الجبال تنسف في ذلك الوقت فلا يبقى مانع عن الاجماع والتخافت قرن الامر بالفاء للمسارعة الي الذب عما عسى يعترض به على الدعوى السابقة والايات التي لم يقرن الامر فيها بالفا لم تسق هذا المساق كما لا يخفى على ارباب الاذواق فتأمل وافهم والله تعالى باسرار كتابه اعلم اه ولا يخفى ان غاية ما يقتضيه هذا الكلام ان هذه الاية التي نحن فيها تخالف سائر الايات في السوق ولا يلزم من ذلك ان الجواب عن السوال فيها اهم من الجواب عن السوال فى غيرها حتى يعلم سر الاتيان بالفا في الامر بجوابها دون غيرها على ان الاية من مبداها الى منتهاها لا يوجد فيها ما يشم منه رائحة انهم يجتمعون ويحشرون زرقا في مكان تكون الجبال فيه في البين مانعه حتى يوجد ما ينشأ عنه هذا السوءال فيحتاج الى مثل هذا الجواب وعلى فرض صحته يمكن ان يكون ما كتبه عيسى الحيدرى وسبق نقله عنه رمزا خفيا اليه كما يحتمل ان يكون رمزا خفيا الى ما ذكره النيسابورى فالحق في بيان سر الاتيان بالفاء في الامر بالجواب في هذه الاية هو ما قال الفخر الرازى والنيسابوري والشهاب

الخفاجي وما قاله الشهاب اوجه وهذا القدر كاف في جواب السائل والله الموفق

السؤال الثامن ما الاغلاط التسعة التي بينها صاحب القاموس حيث قال في مادة سلع ان في قول الشاعر

اجاعل انت بيقورا مسلعة . ذريعة لك بين الله والمطر

واقول نص عبارة القاموس على ما في بعض النسخ هكذا والتسليع في الجاهلية كانوا اذا سنتوا علقوا السلع مع العشر بثيران الوحش وحدروها من الجبال واشعلوا في ذلك السلع والعشر النار يستمطرون بذلك وقول الجوهري بذنابى البقر غلط والصواب باذناب والبيت الذي استشهد به فيه تسعة اغلاط.اه وقد استشكل من هذه العبارة امران احدهما وجه غلط ذنابي والثاني اشتمال البيت على هذه العده من الاغلاط فقيل في الأول ان ذنابي اما جمع لذنب فالغلط في الجمعية لان فعل بالتحريك جمعه افعال لافعالي كقتب واقتاب وسلب واسلاب واما ان يكون اسم جنس لعقب كل شيء على ما في بعض كتب اللغة وفي القاموس الذنابى والذنبي بعضها والذنبي بالكسر الذنب فالغلط في الحكاية وبيان

التسليع لانهم لم يكونوا يعلقون السلع بالاعقاب بل بالاذناب قال الالوسي ولعل العبارة اظهر في الشق الأول اه واقول قال الشيخ عبد القادر البغدادى في شرح شواهد المغني وقال الجوهري والسلع بالتحريك ومنه المسلعة لانهم كانوا في الجدب يعلقون شيئاً من هذا الشجر ومن العشر باذناب البقر ثم يضرمون فيها النار وهم يصعدونها بالجبل فيمطرون زعموا قال الشاعر اجاعل انت البيت اه ونقلته من نسخة صحيحة جدا وفي هامشها قال ياقوت الموصلى كان في الأصل بذنابى البقر وقد اصلح من خط ابى ذكريا باذناب البقروهو الصواب لان الذنابى واحد وفي هامش اخر قال ابو سهل قوله بذنابى البقر خطأ والصواب باذناب البقر لان الذنابى واحد مثل الذنب اه وقد تبعها صاحب القاموس فقال وقول الجوهري علقوا بذنابى البقر غلط والصواب باذناب اه واقول الغلط منهم لا منه فان غاية ما فيه التعبير بالواحد عن الجمع وهو سائغ شائع قال الله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبراي الادبار واما غلطهم فبجهلهم بصحة ذلك وزعمهم انه خطأ على ان نسخ الصحاح غالبا كما نقلنا ولو كان فيها ذنابى كما

زعموا لنبه عليها ابو محمد عبد الله البدري في اماليه على الصحاح والصاغاني في العباب والصلاح الصفدي في كتابه نفوذ السهم فيما وقع في صحاح الجوهري من الخطأ والوهم ولم ينبه احد منهم على ذلك وهو دليل على انه لم يقع في نسخهم ذنابى اه وبذلك تعلم ان الشق الأول غير مراد ولم يقل احد منهم انه جمع فضلا عن ان يكون اظهر قال الالوسي وقد اختلفوا في الثاني فقيل لا غلط في البيت وان كانت العرب قد تغلط في كلامها وقد عقد ابن جني في الخصائص بابا لأغلاطها وذكر الجلال السيوطي في آخر المزهر كثيرا منها وقيل فيه غلط لكن لا تبلغ أغلاطه تسعة وقيل فيه ذلك اه وقال الشيخ عبد القادر البغدادي في شرحه المذكور ثم ان في بعض نسخ القاموس زيادة على هذا الاعتراض وهي وفي البيت الذي استشهد به تسعة أغلاط اه وعندي نسختان من القاموس وما فيهما شيء من هذا والذي أجزم به ان هذه الزيادة ليست لصاحب القاموس بل هي مدرجة فيه لوجهين أحدهما ان قائل الشعر عربي قح من بني مازن الطائي وهو شاعر اسلامي قديم وأظن أنه مخضرم ونسبه اليه صاحب العباب كما نقلنا

وكذا نسبه اليه ابن برى قال والبيت الذى أنشده وداك الطائي وقبله لا دردر رجال خاب سعيهم البيت وقال صاحب العباب الودك اسم اللحم والوداك الذى يبيع الودك ووداك ابن شميل المازنى الطائي شاعر اه وشميل بضم المثلثة وفتح الميم وسكون المثناة التحتية ومعلوم أن العربى الصريح لايجوز أن ينسب اليه الغلط فى الالفاظ وانما يجوز غلطه فيما يتعلق بالمعني يقال غلط فى منطقه غلطا من باب فرح اذا أخطأ وجه الصواب والوجه الثانى ان هذه الزيادة لو كانت لصاحب القاموس لبين وجوه الاغلاط اجمالا أو أحال بيانها على كتاب كما هو المعتاد فى اطلاق مثله عند العلماء والا كان نوعا من التكليف بعلم الغيب اه وقال الالوسى فى عد الاغلاط التسعة الاول ادخال الهمزة على غير محل الانكار والواجب ادخالها على المسلمة لانها محل الانكار والثانى تقديم المسند الذى هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا لسبب ولاسبب فكان الواجب تقديم المسلمة وادخال الهمزة عليه والثالث ان ترتيب البيت على ما قبله وهو قوله

لا دردر أناس خاب سعيهم سيمطرون لدى الازمات بالعشر

يقتضي أن القائل قصد الالتفات من الغيبة الى الخطاب قطعا وانه بعد ما حكي حالهم الشنيعة التفت الى خطابهم ومواجهتهم بالتوبيخ حتي كانهم يسمعون وحينئذ فقد أخطأ في ايراد أحد اللفظين بالجمع والآخر بالافراد ولا شك ان شرط الالتفات الاتحاد والرابع ان الجاعلين هم العرب الجاهليـة الذين حكي عنهم في البيت الاول فلا وجه لتخصيص واحد منهم بالانكار دون البقية من غير التفات الى الالتفات والخامس تنكير المسند اذ لا وجه له مع تقـدم العهد حيث علم ان مراده بجاعل هم الناس المـذ كورون في البيت الاول فكيف ينكر المعهود فكان من حق الـكلام امسلمة أنتم الجاعلون والسادس البيقور اسم جمع كما في القاموس واسم الجمع وان كان يذ كر ويؤنث لـكن نقل عن الرضى انه قال في بحث العدد ما محصله ان اسم الجمع كان مختصاً بجمع المذ كر كالنفر والرهط والقوم فانهم بمعنى الرجال فيعطى حكم المذ كر في التذ كير فيقال تسـعة رهط كما تقول تسعة رجال وان كان مختصا بالمؤنث فيعطى حكم الاناث نحو ثلاث من المخاض لانها بمعنى الحوامل من النوق وان كان احتملهما كالخيل والابل والغنم فانهـا تقع على الذ كور

والاناث فان نصصت على احد المحتملين فالاعتبار به اه فقد
صرح بانها اذا استعملت مراداً بها الذكور تعطى حكم الذكور
وقد نص صاحب القاموس وغيره على انهم كانوا يعلقون السلع
على الثيران فبهذا الاعتبار لا يسوغ وصف البيقور بالمسلعة
السابع ايراد المسلعة صفة جارية على موصوف مذكر والذى
يظهر من عبارة الصحاح انها اسم للبقرة التي يعلق عليها السلع
للاستمطار لا صفة محضة حيث قال ومنه المسلعة الخ ولم يقل
ومنه البقرة المسلعة وحينئذ لا يجرى على موصوف كما ان لفظ
الركب اسم لركبان الابل مشتق من الركوب ولم يستعمل
جاريا على موصوف فلا يقال جاء رجال ركب بل جاء ركب
الثامن أن المنصوص عليه فى كتب اللغة ان الذريعة بمعنى
الوسيلة لا غير وان الوسيلة تستعمل متعدية بالى وقد استعمل
الذريعة في البيت بدونها مع لفظ بين وهو مخالف لوضعها
واستعمالها فى التعدية التاسع انقوله بين الله والمطر صوابه بينك
وبين الله لاجل المطر وذلك لانهم كانوا يشعلون النيران في
السلع والعشر المعلقة على الثيران لتجأر فيرحمها الله تعالى وينزل
المطر لاطفائها منها اه ونسب هذا للفاضل عبد الرحمن العمادى

ولا يخفى أن في عد كل مما ذكره مساهلة ومن تأمل أدنى تأمل أجاب عن أكثر ذلك فتأمل اه وأجاب الشيخ عبد القادر فى الشرح المارذكره عن تلك الاغلاط فقال عن الاول وأقول المنكر انما هو فعلهم وانكار المسلمة انما هو بالتبعية والقاعدة أن يلى همزة الانكار ما كان منكرا بالاصالة وقد أورد الثانى بلفظ أطول مما ذكر فقال الثانى تقديم المسند الذى هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا لسبب من الاسباب قال في المطول وأما تقديم المسند فلتخصيصه بالمسند اليه أى لقصر المسند اليه على المسند لان معني قولنا قائم زيد انه مقصور على القيام لا يتجاوزه الي القعود ثم قال أو للتنبيه من أول الامر على انه خبرا والتفاؤل أو التشويق الى ذكر المسند اليه ولا يخفى عدم مناسبة شيء من هذه الوجوه فى هذا المقام ولا يخفى ان نفس جعل الذريعة اليه تعالى ليس منكرا بدليل وابتغوا اليه الوسيلة لعلكم ترحمون وانما المنكر المسلمة فكان الواجب تقديمها وادخال الهمزة عليها فيقول أمسلمة أنت تجعل ذريعة الخ اه وقال عنه وأقول أراد بالتقديم تقديم ما حقه التأخير بدليل المثال الذى أورده من المطول وهذا سهو منه وغفلة فان تقديم

جاعل بحق الرتبة لانه مبتدا وأنت فاعل سد مسد الخبر فاستدلاله بكلام المطول يبقى ضائعا يعني فيكون كقوله تعالى أراغب أنت عن آلهتي وقوله وانما المنكر المسلعة الخ قد قدمنا ان انكار المسلعة انما نشأ من انكار فعلهم فالمنكر بالاصالة انما هو فعلهم وانكار المسلعة انما هو بالتبعية وقال جوابا عن الثالث واقول الاتحاد موجود فان المخاطب من الذين يفعلون ذلك الفعل فانه دعى عليهم أولا ثم خص واحدا منهم بالخطاب اه يعني وهو واحد غير معين فالمراد أى واحد منهم يصلح للخطاب فكان مخاطبا للجميع معنى الا أنه أفرد في الخطاب ليفيد انه كانه خاطب كل واحد خطابا مستقلا وان هذا الفعل المنكر بلغ من الشهرة الى حد انه يصح ان يخاطب به كل واحد لا انه خاطب الكل جملة وقال عن الرابع واقول يلزم عليه الانكار عليهم لانه احد الفاعلين ذلك اه يعني وهو واحد غير معين كما سبق فيلزم من الانكار عليه الانكار على الجميع بابلغ وجه واحسنه وقال عن الخامس هذا مبني على ان المنكر هو المسلعة وقد رددناه وتنكير جاعل هو مقتضى المقام فان المخاطب احد من يجعل ذلك ولو عرفه لاقتضى الحصر فيه وهو باطل اه

يعني حيث كان مراد الشاعر خطاب واحد منهم لا بعينه لما ذكرنا فكان المقام مقتضيا للتنكير لا للتعريف وقال عن السادس واقول ان قال صاحب القاموس يعلقون السلع على الثيران فقد قال غيره يجمعون مايقدرون عليه من البقر ثم يعقدون في أذنابها كما تقدم فى كلام ابن الشجرى وقال الازهرى في التهذيب أبو عبيد عن الاصمعي قال كانت العرب في جاهليتها تأخذ حطب السلع والعشر فى المجاعات وقحوط القطر فتوقر ظهور البقر منها ثم توقد النار فيها يستمطرون بلهيب النار المشبه بسنا البرق اه وقال حمزة الاصبهاني في آخر أمثاله في خرافات العرب زعموا ان لاستجلاب المطر اذا أمسكت حيلة فكانوا يعمدون الى البقر فيعقدون في أذنابها السلع والعشر ثم يضرمون فيها النار في الجبل فيمطرون لوقتهم زعموا اه وقال عن السابع وقد زاد فيه وقال السيوطي في شرح شواهد المغني نقلا عن أئمة اللغة ان المسلعة ثيران وحش علق عليها السلع وأقول والمسلعة صفة جارية على موصوف ومراد صاحب الصحاح ومنه البقرة المسلعة بدليل انه لم يذكر أحد من أهل اللغة انها اسم والنقل عن السيوطي لا أصل له وانما قال والمسلعة بقر علق

فيه السلع وقال عن الثامن وزاد فيـه وأما اللام في لك فانها للاختصاص فلا دخل لها في التعدية اه وأقول نص الرضى وغيره انه لا يلزم من كون كلمة بمعنى أخرى ان تتعدى بما تعدت به ولم تعد الذريعة بحرف وانما سوغ تعدي الوسيلة على انه لامانع من ترك الصلة اذا كان معنى الكلام ظاهرا وقال عن التاسع وأقول هـذا تحجير في التوسع بطرق الكلام الجائزه ولا قائل به اه قال الالوسي وقد عد شيخنا علاء الدين الموصلي الاغلاط فقال الأول اعمال الوصف في المفعولين مع انه بمعنى الماضي لان الشاعر موبخ للجاهلي على هذا الصنع الذي وقع منه والثاني ان لام لك لاتصلح للتعليل ولا للملك بالبداهة ولا للتخصيص أيضاً لان الجاهلي لم يجعل ذلك وسيلة له دون غيره بل جعـله اما وسيلة له ولغيره أو وسيلة مطلقا سواء كان له ولغيره أم لا والثالث زيادة لفظ بين في البين اذ لم يجئ لفظاً للفظ الذريعة في الاستعمال بل للفظ الواسطة وان كان كلاهما بمعنى واحد والرابع نقصان لفظ الى أو مافي معناها اذ ذاك من مقتضيات لفظ الذريعة فكان ينبغي ان يقول الى الله والى المطر والخامس عطف المطر على لفظ الجلالة

وجعل البينية نسبة بين الله تعالى والمطر مع انه على تقدير ابدال الذريعة بلفظ الوسيلة المقتضية لكلمة بين كان الصواب ان يقول بينك وبين الله أو بينك وبين المطر والسادس ان التوبيخ اما بناء على ظاهر حال الجاهلية مع عدم اسناد الاشياء كلها الي الله تعالى فيكون لفظ الجلالة مقحما واما بناء على حقيقة حالهم من ارجاع الاشياء كلها الى الله عز وجل حقيقة فيكون لفظ المطر زائدا وعلى تقدير عدم الزيادة كان ينبغي ان يقول للمطر أي لاجله والسابع ان المسلعة هي الثيران لا البقر كما حكاه صاحب القاموس ومعلوم ان الثيران غير البقر والثامن ان وسيلة الجاهلية هو التسليع لا المسلع نفسه والتاسع ان الجعل بمعنى التصيير واطلاق الذريعة على الوسيلة حقيقة لاما يظن انها وسيلة والجاهلية لم يجعلوا المسلعة الوسيلة بل زعموا انها وسيلة ولم تصر بذلك وسيلة في الحقيقة اه ويرد عليه نحو ما ورد على العمادي والحق انه ان أريد بالغلط ماهو خلاف الصواب وليس جواب فكلام صاحب القاموس ليس بشئ ولو انه بين هاتيك الاغلاط لتبين الحي من اللي وان أريد بالغلط ما هو خلاف الاولى بناء على انهم قد يطلقون الغلط عليه

لانه غلط في نظر البليغ فيمكن ان تسلم صحة ذلك الكلام ولعله
يستخرج من مجموع ماذكرنا مايسلم كونه غلطاً بهذا المعنى ذوو الافهام
فتأمل ذلك والله تعالى يتولى هداك اه ونقول عن الاول ان
اعمال الوصف في المفعولين انما هو لاستحضار حالهم الشنيعة
وفعلهم القبيح فان الشاعر لم يرد مجرد الاخبار عن فعلهم الماضي
حتى يكون الوصف بمعنى الماضي وانما أراد انكار فعلهم
فاستحضره والعبرة في أعمال اسم الفاعل الى ملاحظة كونه
مفيدا للحدث الحالي مثلا ولو باعتبار الاستحضار عند الاخبار
وان كان هو في ذاته ماضيا ومقتضى المقام عند ارادة الانكار
كما هو قصد الشاعر هو ماذكرنا لا مجرد الاخبار عن جعلهم
فيما مضى على انه بعد اعتماد الوصف على همزة الاستفهام
الانكاري لا يصح الاعتماد على همزات مدعي الغلط وعن
الثاني انا نختار ان اللام للاختصاص وقوله لان الجاهلي لم يجعل
التسليع الخ مسلم ولا ينافي ذلك جعل اللام للاختصاص الا
لو كان الخطاب لشخص معين منهم وأما اذا كان الخطاب
لشخص غير معين منهم فلا ينافي جعله وسيلة له ولغيره أو
وسيلة مطلقا وعن الثالث بأن عدم مجيء لفظ بين لفظا للفظ

الذريعة في الاستعمال لا يمنع من الاستعمال والا كان تحجيرا في التوسع في طرق الكلام الجائزة ولا قائل به خصوصاً اذا اقتضاه الحال كما هنا على ان هذا لا يرد ان سلمنا ان الذريعة بمعنى الواسطة التي جاء معها لفظا لفظ بين في الاستعمال وعن الرابع بأنه لامانع من ترك الصلة اذا كان معنى الكلام ظاهرا كما هنا وقد تقدم وعن الخامس ان جعل البينية نسبة بين الله والمطر وعطف المطر على لفظ الجلالة لامانع منه لغة ولو منع من ذلك لكان تحجيرا كما قلنا وعن السادس انا نختار الاول ولا يكون لفظ الجلالة زائدا لان الجاهلية وان لم يسندوا الاشياء الي الله ظاهرا لكنهم يسندونها اليه حقيقة وهذا يكفي في أن لفظ الجلالة ليس مقحما قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولنا ان نختار الثاني ولا يكون لفظ المطر زائدا لانهم وان كانوا يرجعون الاشياء كلها الى الله حقيقة لكن جعلوا صنيعهم ذريعة بين الله ليفعل وبين المطر ليحصل ويترتب عليه الخصب وزوال الجدب فانه تعالى هو الفاعل الحقيقي في زوال الجدب والمطر هو الفاعل ظاهراً عندهم وعن السابع بما تقدم في الجواب عن السادس

في اغلاط العمادي وعن الثامن بأن وسيلة الجاهلية هي المسلعة ولا نسلم انها التسليع كما زعمه هـذا القائل لما تقدم في التاسع من اغلاط العمادي انهم كانوا يشعلون النار في السلع والعشر المعلقة على الثيران لتجأر فيرحمها الله وينزل المطر لاطفائها وعن التاسع ان الجاهلية جعلوها ذريعة بحسب زعمهم وان لم تصر بذلك وسيلة في الحقيقة وهذا القـدر يكفي في اطلاق الذريعة اذ لا يلزم من جعلها وسيلة بحسب الزعم ان تكون كذلك بحسب الواقع وقال الشيخ عبد القادر البغدادي في شرح تلك الشواهد ثم رأيت رسالة لبعض الاروام يقال له صنع الله بن القاضي ابراهيم زعم فيها انه حقق الاغلاط التسعة وها انا اسردها عليك لتحيط بها علما قال اعلم انه لما قال يستمطرون لدى الازمات بالعشر كان مظنة ان يسال عن كيفية الاستمطار فالتادية عما يجاب عنه تستدعى ان يكون بالجملة الفعلية على طريقة الاستئناف البياني فابرز الكلام في موقع الاستئناف بصورة الالتفات وانت خبير بان عدوله عن الجملة الفعلية الدالة على التجدد والحدوث الى الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبوت يكون غلطا لان من المعلوم ان

التسليم لا يستمر استمرار الدوام والثبات بل كان مما يحدث
في وقت دون وقت فالصواب لذا التأدية عن هذا المعني
بالجملة الفعلية دون الاسمية كما لا يخفى على ان مراده يتم بدون
الجعل بان يقول مثلا يسلمون ثيران الوحش بينهم وغير ذلك
ثم ان البيقور ان كان اسم جنس كما قاله الجوهري كان حقه
ان يوصف بالمذكر كتمر طيب فعلى هذا تانيث وصفه يكون
غلطا وفيه بحث لان اسم الجنس على ما قيل يجوز فى وصفه
التذكير نظرا الى اللفظ والتانيث نظرا الى المعنى قال التفتازاني
في اوائل التلويح الكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق
بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما سمي
جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز
في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل
منقعر اى منقطع عن مغارسه ساقط على وجه الارض وقال
تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة الاجواف فعلى هذا
وصفه بالمؤنث لا يكون غلطا واما اذا كان اسم جمع كما يقول
الفيروزبادى فيستدعى ان يوصف بالجمع البتة كما في قوله
تعالي هؤلاء قوم مجرمون فعلى هذا افراد وصف البيقور

يكون غلطا والصواب حينئذ مسلعات وهو بالنظر الى الوصفية الاصلية والا لا يصح وقوع الاسم صفة ومن المعلوم ان الجمع المصحح في ذوات ما لا يعقل بالالف والتاء كما انه في ذوات العقلا بالواو والنون ثم ان ذكر البيقور مع توصيفه بالمسلعة غلط اخر اذ المسلعة اسم للبقر المسلع منقولة من الوصفية الى الاسمية كالنطيحة للمنطوح والذبيحة للمذبوح والفاتحة والخاتمة وفي مثله يستوى المذكر والمؤنث ولا يكون جاريا على الموصوف والتاء علامة لكون الوصف اسما للغلبة يؤيده قول الجوهرى ومنه المسلعة حيث لم يقل ومنه البقر المسلعة ولا يذهب عليك ان التاء لتأنيث الموصوف دون علامة النقل مع ان الموصوف مذكر علم ذلك مما مرّ من قول صاحب القاموس كانوا اذا استنوا علقوا السلع مع العشر بثيران الوحش وهى الذكور من البقر دون الاناث وكذا ذكره السيوطي في شرح شواهد المغني نقلا عن أئمة اللغة ان المسلعة ثيران الوحش علق عليها السلع ثم لا يلتبس ان تنكير بيقور غلط ايضا لتقدم ذكره كناية في البيت السابق اذ الاستمطار بالعشر لذى الازمات انما يكون بتسليع البقور نظيره قوله

تعالي وليس الذكر كالانثى بعد قوله تعالى رب اني نذرت لك
ما في بطني محررا على ان جعل من افعال القلوب وهي تغير
المبتدا والخبر لفظا بنصبهما ومعنى لتأثيرها في كلا الجزئين
وصار الذي كان خبرا مفعولا ثانيا فلا يصح تنكير البيقور
حينئذ لكونه مبتدا في الحقيقة فان قلت اليس يمكن ان يجعل
بيقور نكرة مخصصة بسلعة حتى تصلح ان تقع مبتدا ويجعل
ذريعة مفعولا ثانيا لجاعل قلت يلزم اذا ان تكون التاءلتانيث
الموصوف وقد علمت ان موصوفها مذكر ثم لا يخفى عليك
ان الذريعة في اللغة الوسيلة يقال تذرع فلان بذريعة اي توسل
وتوسل اليه بوسيلة اذا تقرب اليه بعمل والذريعة مستعملة
بالى قال السكاكي في الحال التي يقتضي كون المسنداليه موصولا
ربما جعل ذريعة الي التعريض بالتعظيم وربما جعل ذريعة الي
شأن الخبر فهاهنا التسليع وسيلة والمطرمتوسل اليه والجاهيليون
هم المتوسلون فعلى هذا ترك صلة الذريعة غلط واستعمال ذريعة
مفعولا له بدون اللام غلط لانه شرط في انتصابه ان يكون
مصدراً وفعلا لفاعل الفعل ومقارناً في الوجود ومتى فقد شيء
من ذلك فاللام واجب وايضاً ابدال اللام من بين في قوله لك

غلط وايراد العطف في غير محله غلط واذا كان التسليع بينهم وسيله الي المطر وجب ان يقول على طريقتهم المثلى انسلع البيقور تذرعا الى المطر بينك وبين الله والحاصل ان اول الاغلاط التسعة فيه العدول عن حق الكلام الذى هو الجملة الفعلية الى الجملة الاسمية ثانيها تنكير ماحقه التعريف ثالثها ذكر مالزم تركه عرفاً رابعها افراد مالزم جمعه خامسها تأخير ماحقه التقديم سادسها اجراء بعض الاسما على الموصوف سابعها ترك الصلة رأساً ثامنها ابدال مالا يصلح للابدال تاسعها ايراد حرف العطف في غير محله هذا غاية ما امكن لنا في التقص عن الاغلاط وللباحث عنها مجال ان يمنع كل واحد منها ويلاحظ فيها وجوهاً اخر هذا آخر كلامه ومن خطه نقلت وعرف ردها مما قد قدمناه وقوله ترك الصلة غلط لم يقل به احد وقوله ذريعة مفعول له سهو وغفلة فانه المفعول الثاني لجاعل كما قدمه هو ايضا ومما اوضحنا لك تعلم ماقيل في تلك الاغلاط وردها وان الذي يغلب على الظن ان نسبتها الى القاموس غلط ولذا لم يذكرها صاحب الوشاح الذي الفه بقصد المحاكمة بين القاموس والصحاح ولو كانت هذه العبارة في القاموس ماساغ له تركها وماتركها

وهذا االقدر يكفي في جواب السائل والله الموفق للسداد

وبعد الفراغ من كتابة ماتقدم وردالينامن الشيخ السهيلي المار ذكره خطابان آخران يشتملان على أسئلة يروم الجواب عنها فاجبنا عنها بما يسره الله من الفهم وما أستخرجناه واخذناه من كلام ائمة التحقيق من أهل العلم والحقنا ذلك بما سبق

قال السائل

بماذا يعرف العاقل انه عاقل بعقله ذلك أم بعقل آخر والله يقول ماجعل الله لرجل من قلبين في جوفه أم بغيره

ونقول أعلم وفقني الله واياك ان التحقيق ان العقل والنفس والروح والقلب متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما أشار اليه حجة الاسلام في الاحيا وقد اختار الغزالي والرازي والراغب وكثير من المسلمين ماعليه كافة الحكما وأعاظم الصوفية ان النفس جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز ولا قابل للاشارة الحسية وعلى هذا يكون العقل جوهراً مجرداً لانه عين النفس وقد يطلق العقل على القوة التي هي صفة للنفس مغايرة لها ذاتاً واعتباراً كما هو مقتض العرف واللغة وان العقل بمعنى القوة هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه لانه يمكن وجود

النفس مع عدم القوة المذكورة التي بها الادراك كما في حال الجنون وهذا مما لا ينكره أحد والعقل بمعنى القوة المذكورة هو مراد من قال هو لطيفة ربانية أو سر روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية وقد يطلق العقل أيضاً على العلم ببعض الضروريات وعلى هذا هو من الكيفيات النفسية وقد يطلق على قوة للنفس معدة لاكتساب الاعتقادات والفرق بين هذا الاخير وبين القول الثاني ان حال نفوسنا بالقياس الى العقل على القول الثاني كحال أبصارنا بالقياس الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك أبصارنا المبصرات كذلك بقيام تلك القوة بالنفس تدرك المعقولات وان حال نفوسنا بالقياس الى العقل على هذا القول الاخير كحال عيوننا بالقياس الى القوة الباصرة فتلخص مما قدمنا ان العقل يطلق باطلاقات اربعة فعلى الاول يكون هو نفس المدرك ويدرك وجود ذاته بذاته ويدرك بذاته أيضاً انه مدرك لوجود ذاته ولساير معلوماته بمعنى انه يعلم بذاته انه عالم وعاقل لوجود ذاته وباقي معلوماته لكن مع ذلك لا يعلم كنه ذاته لا بذاته ولا بشيء اخر فان حقيقة العقول والنفوس غير معقولة للبشر بمعنى ان

الله تعالى لم يخلق في عقولنا ونفوسنا ادراك كنهها وحقيقتها
كما لم يخلق في أعيننا قوة ابصار نفسها وذلك لشدة القرب ولا
يلزم من علم العقل والنفس بوجود ذاته أن يعلم كنه الذات
والحقيقة ألا ترى انا نعلم وجود ذاته تعالى بالبرهان ولا نعلم
كنه ذاته سبحانه وتعالى وعلى المعنى الثاني والاخير فالعقل بذاته
لكونه صفة للنفس التي هى العقل بالمعنى الاول معقول ومعلوم
للعقل بالمعنى الاول بذاته لابشئ آخر وواسطة في ادراك النفس
لغيرها على المعني الثاني وممدة لذلك على المعنى الاخير وعلى
المعني الثالث فعلى رأي الحكما والمناطقة يكون العلم بمعني
حصول الصورة في النفس أو بمعني الصورة الحاصلة فيها ان
كان العلم حصوليا وبمعني حضور المجرد وغيره عند العالم ان
كان العلم حضورياً وعلى رأى المتكلمين يكون العلم بمعنى
الانكشاف فهى نسبة بين العالم والمعلوم أو بمعني الصفة القائمة
بالنفس التي بها الانكشاف وعلى جميع تلك التقادير فالنفس
بذاتها تعلمها متى التفتت اليها لابحصول صورة أخرى أوحضور
أخر على رأي الحكما ولا بانكشاف اخر أو صفة أخرى على
رأي المتكلمين وأما قوله تعالى ماجعل الله لرجل من قلبين في

جوفه فمعناه والله أعلم بمراده انه لا يمكن لاحد أن يتوجه لامرين معافي ان واحد بحيث يكون كل منهما مقصودا له بالذات فان ذلك انما يمكن اذا جعل الله له قلبين ونفسين يتوجه باحدهما الى أمر وبالاخر الى أمر آخر ولكن الله لم يجعل لاحد قلبين في جوفه بل جعل سبحانه لكل رجل قلباً واحداً ونفساً واحدة ولا يمكن لرجل ان يتوجه بقلب واحد ونفس واحدة الى أمرين معافي أن واحد بحيث يكون كل منهما مقصودا له بالذات وذلك لان الاية نزلت رداً على المنافقين الذين كانوا يصلون مع النبي صلى الله عليه وسلم حيث قالوا أن له قلبين قلباً معكم وقلباً معهم أو ردا على من كانوا يقول الواحد منهم لي نفس تأمرني ونفس تنهاني وقد قام البرهان العقلي على استحالة توجه شخص الي أمرين معاً في أن واحد بحيث يكون كل منهما مقصودا له بالذات فاستحال ان يكون لشخص قلبان ونفسان وقد ذكر الامام في المباحث المشرقية استحالة تعلق أكثر من نفس ببدن واحد وكذا استحالة تعلق نفس واحدة باكثر من بدن ومن ذلك تبين ان العاقل يعرف انه عاقل بعقل نفسه الذي هو النفس الناطقة لا بعقل آخر هو نفس أخرى

فلا ينافي ما يقتضيه قوله تعالى ماجعل الله لرجل من قلبين في جوفه وقد يطلق العقل أيضاً في اصطلاح الحكما على الجوهر المجرد الذي ليس جسما ولا عرضاً ولا نفسا والعقل بهذا المعني عندهم يعلم بذاته كنه ذاته ومبدءه وسائر معلوماته علما حضوريا لاحصوليا ويعلم بذاته انه عاقل لذاته ومبدايه وسائر معلوماته وهو عندهم جوهر مجرد ليس ماديا ولا متعلقا بمادي وهو الصادر الاول عن المبدأ الاول عندهم فافهم ذلك

قال السائل ما النكته في بنا الفعل أولا للنائب وثانيا للفاعل في قوله تعالي اذا زلزلت الارض زلزالها وأخرجت الارض أثقالها مع ان المسند اليه متحد وهو الارض

ونقول أعلم أن معنيَ هـذه الاية والله أعلم بمراده اذا حركت الارض تحريكها العنيف الشديد الذي ليس بعده تحريك العجيب الذي لا يقادر قدره وهذا الزلزال على ماذهب اليه جمع يكون عند النفخة الثانية ولما تعلق الغرض بافادة ايقاع هذا الزلزال على الارض لانه هو الذى يشاهد عند حصول هوله وشدته لا بافادة ايقاعه من الفاعل بني الفعل الاول للنائب وأسند للارض التى وقع عليها الفعل ألا ترى أنه أضاف الزلزال الذي هو

مصدر زلزل المتعدى الي المفعول وهو ضمير الارض ولما كان
هذا الزلزال شديداً جداً وليس بعده زلزال ولا تحريك قال
وأخرجت الارض أثقالها أي أمواتها او كنوزها وبنى الفعل
للفاعل واسنده للارض أيضا للاشارة الى ان الارض بمجرد
حصول هذا الزلزال الشديد العجيب الذى ليس بعده زلزال
تخرج أثقالها بدون حاجة الى شيء آخر سوى هـذا الزلزال
فاخراج الارض أثقالها مسبب عن هذا الزلزال مترتب عليه
أعترتب الفعل على مطاوعه ولـكن لما لم يكن الغرض والله
كلم افادة ترتيب الاخراج على الزلزال والسببية والمسببية بل
كان الغرض والله أعلم ذكر كل مما ذكر من الحوادث من غير
تعرض لترتيب شيء منها على آخر عطف الجمل بعضها على
بعض بالواو دون الفا مع أنه أشار ببناء الفعل الثاني للمعلوم
واسناده الى الارض الى ترتبه على الاول وكونه مسببا عنه هذا
ماظهر لنا في بيان النكتة في بنا الفعل الاول للمفعول وبنا
الثاني للفاعل في هذه الاية مع أن المسند اليه متحد وهو الارض
أخذا مما أشار اليه المفسرون وفوق كل ذي علم عليم

قال السائل هل على من قلده العوام أن يجريهم على

مشهور مذهبه لانه امامهم أو له ذلك وان يجريهم على القول
الذى يناسب حالهم عزيمة أو رخصة على أنه لامذهب لهم
ونقول أعلم أن المفتى الذى يقلده العوام فى أقواله ويستفتونه
عن حكم الله تعالى في الحوادث على مايؤخذ من كلام بعض
الائمة لايخلو حاله أما أن يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق
أو الاجتهاد في المذهب وأما أن يكون لم يبلغ شيئا من ذلك
بل هو مقلد تلقى مذهب امام أوأكثر من امام من المجتهدين
فان كان قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق أو في المذهب فلا يخلو
اما أن يكون المستفتى يريد حكم الله على حسب مايراه هذا
المفتي في الحادثة أو حكم الله مطلقا فالمفتى حينئذ يفتيه بما
يراه حكم الله فيها حسبما يؤدي اليه اجتهاده بعد بذل الوسع
وسبر الادلة وعدم مخالفة نص من كتاب أو سنة وعدم خرق
اجماع مشهور أو متواتر عنمن قبله من المجتهدين وان كان
المستفتي يريد حكم الله تعالى في الحادثة على مذهب امام معين
كمذهب أبي حنيفة أو مذهب مالك رضي الله عنهما فالمفتي
حينئذ يفتيه بالقول المشهور في ذلك المذهب بعد ان يصح عند
المفتي نقل ذلك القول عن صاحبه المنقول عنه ونسبته اليه وان

كان المفتى مقلداً تلقى مذهب امام واحد أو أكثر من امام فان كان المستفتي يريد حكم الله تعالى في الحادثة على أى مذهب كان وكان المفتى قد تلقى أكثر من مذهب فالمفتى يفتيه بأي مذهب تلقاه بطريق صحيح من مذاهب المجتهدين بعد ان يصح عنده نسبة ذلك القول لذلك المجتهد ويعلم اجتهاد ذلك المجتهد وعدالته كالائمة الستة المشهورين وقد بينهم البدر العيني في شرح العمدة على البخارى وبين أنه يجوز تقليد أى واحد منهم ومتى أفتاه في الحادثة على مذهب فلا يفتي الا بالقول المشهور عن امام ذلك المذهب ولا يفتي بضعيفه وان كان المستفتي يريد حكم الله في الحادثة على مذهب امام معين فالمفتى يفتيه بمشهور ذلك المذهب أيضا ولا يفتيه بضعيفه لان المفتى متى كان مقلداً كان ناقلا للمستفتي مبلغاً له مذهب المجتهد الذي يفتيه بمذهبه في الحادثة ولا يجوز للمفتي ان ينسب لذلك المجتهد الذي ينقل مذهبه للمستفتي الا بعد إن يصح نقله عنه ونسبته اليه بالطريق الصحيح على ما فصله عدول علماء ذلك المذهب الذين تلقوه عن صاحبه بالطريق الصحيح والذي صح نقله عن المجتهد هو مشهور مذهبه وأما ضعيفه فلم يثبت نسبته اليه

بطريق صحيح فلا يجوز نسبته اليه فلا تجوز الفتوى به نقلا عنه نعم اذا كان المفتي مجتهدا مطلقاً أو في المذهب وبذل وسعه حتى أداه اجتهاده الى اعتقاد صحة ذلك القول الضعيف في مذهب غيره وانه حكم الله على مقتضى الدليل عنده وجب عليه العمل به وأفتى به من يريد حكم الله عنده أو حكم الله مطلقا لا من يريد الحكم على مذهب من لم يصح عنه نقل ذلك القول ونسبته اليه ولكن نسب اليه بطريق ضعيف ومما فصلناه أخذاً من كلام الأئمة المتشعب في هذا الموضع ولا يمكن جمعه الا على الوجه الذي فصلناه يعلم جواب سؤال السائل وان من قلده العوام عليه ان يجريهم على مشهور مذهبه ان كانوا يريدون الحكم في حوادثهم على ذلك المذهب ولا يجوز له ان يفتيهم بضعيف مذهبه وان كانوا يطلبون الحكم مطلقاً أو بحسب ما يراه هو من الدليل وكان مجتهداً أفتاهم بما أداه اليه اجتهاده ومتى أفتاهم ناقلا عن امام مجتهد فلا يفتيهم الا بما صح نقله ونسبته الى ذلك المجتهد بعد علم كونه عدلا ثقة لم يخالف نصاً ولم يخرق اجماعا والواجب على العوام الذين لا يستطيعون أخذ الحكم وفهمه من الدليل ان يقلدوا مجتهداً

في الاحكام اما بالاخذ عنه مباشرة ان كان موجوداً في عصرهم واما بنقل الثقات عنه ان لم يكن موجوداً في زمنهم وذلك لان العوام لعجزهم عن أخذ الحكم مكلفون بما في وسعهم وهو التقليد فلا مذهب لهم أصلا بل مذهب العامي مذهب من يفتيه ودعوى غير المجتهد في المذهب انه حنفى أو مالكي أو شافعي أو غير ذلك دعوى لا حقيقة لها فى الواقع ونفس الامر بل لا معنى لكون العامي حنفياً أو مالكياً أو شافعياً الا انه التزم ان تكون عباداته ومعاملاته موافقة لمذهب ذلك الامام فقط تقليداً ولا رأي له ولا مذهب

ومما فصلناه تعلم ان المدار في الفتوى على كون المفتى به حكم الله اجتهاداً من المفتي أو نقلا منه عن مجتهد بلا فرق بين كون ذلك الحكم عزيمة أو رخصة فان الله تعالى كما يحب أن تؤتى عزائمه يحب ان تؤتى رخصه وكان صلى الله عليه وسلم يحب من التكاليف ما كان أيسر على أمته يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ماجعل عليكم في الدين من حرج ودين الله يسر لا عسر فيه فيجوز للمفتي ان يفتي بالعزيمة والرخصة وللمكلف ان يعمل بكل منهما بل حقق بعض المحققين من

الاصوليين انه يجوز للعامي ان يتبع الرخص في المذاهب متى كان القصد مجرد التخفيف على نفسه ولم يكن القصد متابعة شهواته وهواه ولعل مراد السائل بالعزيمة القول الصحيح وبالرخصة القول الضعيف وقد علم الامر في ذلك والا فلا معنى لذكر ذلك في السؤال مع كون الحكم فيه على غاية من الوضوح

قال السائل اذا وجدنا حكما مسلطاً على خاص ووجدناه في جهة أخرى عاماً شاملا لذلك الخاص وغيره فالقاعدة الاصولية تقتضي تخصيص الحكم بذلك الخاص دون غيره مما شمله العام كالمطلق والمقيد المرجو تطبيق ذلك بالمثال اذ بالمثال يتضح الحال

ونقول ان قول السائل فالقاعدة الاصولية تقتضى الخ ليس على اطلاقه عند جميع الاصوليين فلذلك احتجنا فى الجواب وبيان الامثلة الى ذكر ما يتعلق بتخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد على وجه الاجمال بياناً للحقيقة فاعلم ان العام والخاص اما ان يكون ورودهما في حكم واحد بأن يكون الحكم الذي ورد فيه العام هو بعينه الحكم الذي ورد فيه الخاص

وفي هـذه الحال لا تخصيص للعام بحكم الخاص لان الخاص قد نص على بعض أفراد العام بحكم العام فلا يخصصه بل يؤكده في حكم ذلك البعض واما ان يكون العام وارداً بحكم والخاص وارداً بحكم آخر وفي هـذه الحال اما ان يكون كل من العام والخاص ثابتين عندنا بطريق التواتر أو الشهرة أو بطريق الاحاد أو أحدهما بطريق التواتر أو الشهرة والآخر بطريق الاحاد فهذه أربعة أقسام وعلى كل واحـد منها اما ان يتأخر العام عن الخاص أو يتقدم عنه أو يقارنه أو يجهل التاريخ وفي جميع هـذه الاقسام يخص العام بحكم الخاص عنـد بعض الاصوليين وعليه الشافعية وفصل البعض الآخر وعليه الحنفية فقالوا ان كان العام والخاص متساويين بأن كان ثبوتهما بطريق التواتر أو الشهرة أو بطريق الاحاد وتعارضا وتأخر العام عن الخاص كان العام ناسخا للخاص فيعمل بالعام المتأخر مثال ذلك حديث العرنيين الذين أباح لهم النبي صلى الله عليه وسلم شرب أبوال الابل فدل ذلك على طهارتها وحديث استنزهوا من البول فان عامـة عذاب القبر منه فان الحـديث الاول خاص بابوال الابل وأفاد طهارتها والحديث الثاني عام يتناول أبوال

الابل وغيرها لان البول فيه اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع أفراده وقد أفاد نجاسة الجميع فتعارض الحديثان في أبوال الابل والثاني متأخر بدليل اشتمال الاول على المثلة المنسوخة وهما متساويان ثبوتا فلذلك قال الحنفية ان الثاني ناسخ للاول وجميع الابوال نجسة لافرق بين بول مأكول اللحم وبول مأكول غيره وقال غيرهم بطهارة بول مأكول اللحم ونجاسه بول غيره فخصصوا العام بالخاص وان كان العام متأخراً وان تأخر الخاص عن العام وكانا متساويين وتعارضا كان الخاص ناسخا لقدره من العام لحكم العام ولم يكن مخصصا له عند الحنفية وكان مخصصا لا ناسخا عند الفريق الاول والفرق بين النسخ والتخصيص انا اذا قلنا بأن الخاص ناسخ بقدره للعام كانت دلالة العام على الباقي دلالة قطعية بحيث لايجوز النسخ بعد ذلك والا بما يكون مساويا للعام كالناسخ الاول وان قلنا أن الخاص مخصص للعام لا ناسخ له كانت دلالة العام على الباقي ظنية عند الفريقين فيجوز التخصيص بعد ذلك بخبر الاحاد وبالقياس اتفاقا منهم وان كان العام متواترا اومشهورا مثال ذلك قوله تعالى في سورة النساء وأحل لكم

ماوراء ذلكم وقوله تعالي في سورة البقرة ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فان الاول يقتضي حل ماوراء المحرمات المذكورة في الآية من قبل فيشمل الحل كل من عداهن فيدخل المشركات في المحللات بمقتضى النص الاول وأما الثاني فينقض حرمة المشركات فتعارض النصان في المشركات فالفريق الاول من الاصولين يقول ان الخاص مخصص للعام مطلقا فيكون نص التحريم الخاص مخصصا لنص الحل العام تقدم أو تأخر قارن أو جهل التاريخ والفريق الثاني يقول ان كان الخاص متأخرا كما فى هذين النصين جعل الخاص ناسخا للعام بقدر حكم الخاس لامخصصا له وانما قالوا بتأخر الخاص هنا لانه محرم والعام مبيح ولان الاجماع على حرمة نكاح المشركات وبقا حكم الخاص وان كان العام والخاص متقارنين أو جهل تاريخهما كان الخاص مخصصا للعام اتفاقا حملا لجهالة التاريخ على المقارنه وتصير دلالة العام بعد ذلك على الباقي ظنية باتفاق الفريقين فيجوز ان يخص العام القطعي بعد ذلك بخاص ولو ظنيا كخبر الاحاد والقياس مثال ذلك قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وقوله في سورة المائدة والمحصنات

من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم فان الاول على القول بشمول المشركات للكتابيات عام يقتضي تحريم الجميع والثاني خاص يقتضي حل الكتابيات فقد تعارض النصان وجهل التاريخ فيجعل الثاني مخصصاً للاول وقال بعض العلماء ان الثاني متأخر عن الاول ولا جهل في التاريخ وعلى هذا يكون الخاص ناسخاً للعام عند الفريق الثاني لا مخصصاً ولا يجوز ان تكون آية المائدة متقدمة على اية البقرة لان اية المائدة لو تقدمت لكان القائل بعموم المشركات للكتابيات وان العام المتأخر ناسخ قائلا بحرمة المحصنات من أهل الكتاب ولا قائل بذلك فدل هذا على أنها مقارنة أو متأخرة فدار الامر بين كونها مخصصة أو ناسخة وهذا جميعه عند تساوي النصين كما قدمناه واما ان كانا مختلفين بان كان احدهما ظني الثبوت والاخر قطعية فقال الفريق الاول يجعل الخاص مخصصا للعام مطلقا على أصلهم من ان دلالة العام على افراده ظنية عندهم وقال الفريق الثاني لا تعارض بين النصين حينئذ لعدم تساويهما فلا تخصيص ولا نسخ مطلقا بل يقدم العمل بالقطعي منهما على الظني وان أمكن بعد ذلك العمل بالظني بقدره عمل به أيضا والا فلا

مثال ذلك قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وحديث البرا بن عازب وابي هريرة رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم فان نص القرآن يقتضي بعمومه حرمة متروك التسمية عمداً مطلقا أهل به لغير الله أولم يهل به لغيره سبحانه والحديث يقتضي حل متروك التسمية مطلقا عمدا ونسيانا متى كان مسلما لم يهل به لغير الله عز شأنه فتعارض النصان والآية قطعية والحديث خبر آحاد ظني فقال الفريق الاول تخص الآية بالحديث وان كان ظني الثبوت ويحل متروك التسمية عمدا متى كان الذابح مسلما لم يهل بذبيحته لغير الله تعالى وقال الفريق الثاني لا تعارض بين الآية والحديث لعدم التساوي بينهما حيث اختلفا بالقطعية والظنية ولم يمكن العمل بالحديث هنا أصلا فتقدم الآية القطعية على الحديث الظني ويحرم متروك التسمية عمدا مطلقا وتكون ذبيحته ميتة ومثال ذلك ايضا قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن وقوله صلى الله عليه وسلم لاصلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب فان الآية وهي قطعية افادت جواز الصلاة بقرأة كل ماتيسر من القرآن سواء كان

فاتحة الكتاب أو غيرها والحديث أفاد أنه لاتجوز صلاة الا بقرأة فاتحة الكتاب وهو خبر أحادظني الثبوت فالفريق الاول جعلوا الحديث مخصصا للآية وقالوا بفرضية قرأة الفاتحة في كل صلاة والفريق الثاني لم يجعل الحديث مخصصا للاية ولا ناسخا لها وقال بفرضية قرأة ماتيسر من القرآن على وجه العموم ولم يقل بفرضية قرأة الفاتحة ولكن أمكن هنا العمل بهذا الحديث الصحيح مع عدم نسخ الآية وتخصيصها فقال ان قرأة الفاتحة واجبة فقط لافرض فيأثم المصلى بتركها ولا تفسد صلاته بذلك ولكن تجب اعادتها وان سقط عنه الفرض بتلك الصلاة فيعاقب عندهم عقاب تارك الواجب لاعقاب تارك الفرض

وأما ورود المطلق مع المقيد فعلى وجوه الاول ان يكون ورودهما في سبب حكم في حادثة واحدة أو في شرطه مثال ورودهما في سبب الحكم قوله عليه الصلاة والسلام في صدقة الفطر أدوا عن كل حر وعبد وقوله صلى الله عليه وسلم فيها أيضا أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين فالحديث الاول جعل الرأس مطلقا سببا والحديث الثاني جعل الرأس المسلم سببا

ومثال ورودهما في الشرط قوله تعالي فاحل لكم ماوراء ذلكم وقوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم فالنص الاول أفاد حل الامة مطلقا عن شرط عدم طول الحرة والنص الثانى أفاد حل الامة مقيداً بشرط عدم طول الحرة الثاني أن يكون ورودهما في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا مثال ذلك قوله تعالي في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام على القراءة المتواترة وقوله تعالى فيها أيضا فصيام ثلاثة ايام متتابعات على قراءة ابن مسعود فالاية على القراءة الاولى أفادت جواز التكفير بصيام الايام مطلقة عن قيد التتابع وأفادت على القراءة الثانية جواز ذلك مقيدا به والقراءة الثانية وان لم تكن قرآنا ولكنها حديث مشهور على ماهو مبين في أصول الفقه فهما نصان * مطلق ومقيد وردا في حكم واحد هو الصوم الواجب كفارة عن اليمين في حادثة واحدة هي التكفير عنها الثالث أن يكون ورودهما في حكم واحد في حادثة واحدة نفيا لا اثباتا كما لو قيل فى كفارة الظهار مثلا لاتعتق مدبراً لا تعتق مدبراً كافراً الرابع أن يكون وردهما في حكمين في حادثة واحدة مثال ذلك تقييد

الصوم في كفارة الظهار بكونه قبل المسيس واطلاق اطعامها
عن ذلك الخامس أن يكون ورودهما في حكمين فى حادثتين
مثاله تقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام
في كفارة الظهار السادس أن يكون ورودهما في حكم واحد
في حادثتين مثال ذلك اطلاق الرقبة عن قيد الايمان في كفارة
الظهار واليمين وتقييدها بذلك في كفارة القتل فهذه ستة أقسام
قد اتفق الاصوليون على انه لا حمل في القسم الثالث والرابع
والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما الا انه قد ذكر بعض
أصحاب الشافعى الحمل في القسم الرابع واتفق أصحاب أبي
حنيفة وأصحاب الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيد
في القسم الثاني الا أن أصحاب الشافعي قالوا بوجوب الحمل
مطلقاً تساوا النصان في الثبوت أو لم يتساويا وأصحاب أبي
حنيفه شرطوا تساوي النصين حتى يحقق بينهما المعارضة فيجمع
بينهما بحمل المطلق على المقيد فان تفاوتا ثبوتا وجب العمل
بالاقوى منهما واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض
أصحاب أبي حنيفة وجميع أصحاب الشافعى الحمل واجب في
القسم الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة أصحاب

ابي حنيفة لا حمل في هذا القسم أصلا لا بطريق القياس ولا بغيره واتفق أصحاب أبي حنيفة في القسم الاخير على أنه لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند أصحاب الشافعي يجب الحمل فيه لكنهم بعد ذلك اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس وجعلوه من باب المحذوف الذي يسبق الفهم الى معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أي الذاكرات الله كثيراً فحذف من أحدهما اعتماداً على ذكره في الاخر وقال اهل التحقيق منهم يحمل المطلق على المقيد بطريق القياس المستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم هذا حاصل ماذكر في عامة كتب أصحاب أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما وقد اشتمل ماذكرته على مافيه الكفاية من الامثلة التي بها يتضح الحال وتكفي في الجواب عن السؤال ومن اراد المزيد فعليه بمطولات كتب الاصول كالتحرير وكشف البزدوي

قال السائل بم عرف النبي صلى الله عليه وسلم انه نبي أبعلم أو بحس أو وجدان وقد جزمنا انه يتيقن ذلك بما بينه القاضي عياض في الشفاء الا ان العقل اراد ان يعرف سبيل

ذلك ولا شك أن علمه واجب وهو أصل لما انبني عليه

ونقول ان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم انه نبي بعلم ضروري يخلقه الله فيه كما يخلق فيه علما ضروريا بان الذي جاءه بالوحي من قبل ربه هو الملك وان كان مصوراً بصورة رجل كصورة دحية الكلبي ويكفي المكلف ان يجزم بان النبي متيقن ذلك كله ولا يجب عليه أن يعرف الطريق الذي به علم النبي انه نبي ولا يلزمه البحث عن طريقه وان كان في الواقع ونفس الامر ان النبي يعلم ماذكر بعلم ضروري كما قلنا أولا

قال السائل جواب ابي مسلم لما قال له رجل كم سنك فقال له ثلاث وستون سنة ثم مكث الرجل احدى وعشرين سنة فقال له كم سنك فقال له أبو مسلم قوله الاول ثم قال له لو كنت تعيش مثل ذلك ايضاً ماقلت لك الا هذا هل لهذا الكلام محمل صحيح ام لا

ونقول أبو مسلم على مافي تذكرة الحفاظ هو الفقيه العابد ريحانة الشام القاه الاسود العنسي في النار فنجا منها ذكر ذلك شرحبيل بن أبي مسلم هاجر في خلافة ابي بكر وروي عن عمر ومعاذ وأبي عبيدة والكبار حدث عنه أبو ادريس

الخولاني وأبو العاليه الرياحى وجبير بن نفير وعطاء وأبو قلابة وطائفة وثقة ابن معين وغيره وله مناقب وكرامات وكان يقال له هو حكيم هذه الامة رحمه الله اه وروي الحافظ أبو نعيم في الحلية والحافظ ابن عساكر والامام ابن الزملكاني والحافظ ابن كثير وغيرهم عن اسماعيل بن عياش حدثني شرحبيل بن أبي مسلم الخولاني رضي الله عنه ان الاسود العنسي تنبأ باليمن فارسل الى أبي مسلم الخولاني فأتى به فلما جاءه قال اتشهد انى رسول الله قال ما أسمع قال اتشهد أن محمداً رسول الله قال نعم قال اتشهد انى رسول الله قال ما أسمع قال اتشهد أن محمداً رسول الله قال نعم فردد ذلك عليه مراراً وهو يجيب بما ذكر ثم أمر بنار عظيمة فاججت والقى فيها فلم تضره فقيل للاسود انفه من بلادك والا أفسد عليك من اتبعك فامره بالخروج من بلاده فارتحل ابو مسلم فاتى المدينة وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأناخ أبو مسلم راحلته ثم دخل المسجد وقام يصلي الى سارية فبصر به عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال ممن الرجل فقال من أهل اليمن فقال مافعل الذي أحرقه الكذاب بالنار فقال ذاك عبد الله بن ثوب فقال انشدك الله أنت هو

قال اللهم نعم فاعتنقه ثم بكى وذهب به حتى أجلسه بينه وبين
أبي بكر الصديق رضي الله تبارك وتعالي عنه وقال الحمدلله الذي
لم يمتني حتى أراني في أمة محمد صلى الله عليه وسلم من فعل به كما
فعل بابراهيم خليل الرحمن عليه وعلى نبينا وبقية الانبياء والمرسلين
أفضل الصلاة وأتم التسليم وعلى الصحابة والقرابة والتابعين
الى يوم الدين اه ومتى تحققت من مرتبه أبي مسلم هذا تحققت
انه اذا صحت عنه المقالة التي نسبها اليه السائل فلا بد أن يكون
لها محمل صحيح فنقول ان أبا مسلم رضي الله عنه قصد الاخبار
بذلك كناية عن كونه من أمة محمد صلى الله عليه وسلم وانه
لا يليق أن ينسب اليه أحد أو ينسب هو الى نفسه شيئاً على
خلاف ما هو منسوب لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو
رضي الله عنه يشير الى قوله صلى الله عليه وسلم أعمار أمتي ما
بين الستين والسبعين والى أن عمره صلى الله عليه وسلم ثلاث
وستون سنة فكن بقوله ثلاث وستون سنة وبقوله لو كنت
تعيش مثل ذلك أيضا ماقلت لك الا هذا عما ذكرناه والله أعلم

قال السائل جماعة اشتركوا في خضارة زيتون وبعد
سلته ناب البعض قفيز والآخر قفيزان والاخر فوق ذلك

كل على قدر حصته وبعد ان نشروه جاءت سحابة وانهالت السماء بمزنها واحتمل السيل الحبوب واخيرا حملوا مابقي من ذلك وعصروه زيتا فما العمل في قسمته بعد اختلاطه ببعضه جوابكم الشافي وتحرر لنا ما للسادة المالكية في ذلك

ونقول ان الزيتون من المثليات لانه من المعدودات المتقاربة التي لا تتميز أحادها عند الاختلاط وقد اختلط في هذه الحادثه بلا صنع من أحد ولا تعد بل كان اختلاطه بواسطة السيل فصار مشتركا بين هولا الجماعة على الشيوع بينهم كل على قدر نصيبه فاذا ضاع منه شيء بواسطة السيل يضيع على الجميع بنسبة الانصبا والباقي بعد ذلك يبقى مشتركا بينهم بهذه النسبة فاذا عصروه زيتا كان الزيت الخارج منه مشتركا أيضا بينهم بنسبة الانصبا فيقسم بينهم الزيت على هذه النسبة وهذا هو الحكم علي مذهب الحنفية وقد سألنا اكابر علماء المالكية والشافعية بالازهر فاجابونا بما يوافق ذلك ايضا

قال السائل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث النوافل بالليل حتى خشيت أن تفرض عليكم أو كما قال صلى الله عليه وسلم وقد استشكله بعض المعاصرين بما ورد في حديث الصلاة

الواقعة في قصة الاسراء وهو قول الله تعالي بعد المراجعة هي خمس وهى خمسون لايبدل القول لدى فكيف يخاف صلى الله عليه وسلم الزيادة مع قول الله لايبدل القول لدي

ونقول ان الظاهر من سوق روايات حديث ليلة الاسرا ان المراد من قوله تعالى لايبدل القول لدي انى لا انقص الفريضة عن هذا العدد فلا ينافي انه يزيدها بعد ذلك الاترى الى ماجاء في ذلك الحديث من قول موسى عليه السلام لنبينا صلى الله عليه وسلم في آخر الامر بما أمرت فقال له صلى الله عليه وسلم أمرت بخمس صلوات كل يوم فقال موسى عليه الصلاة والسلام ان أمتك لا تستطيع خمس صلوات كل يوم وانى جربت الناس قبلك وعالجت بني اسرائيل أشد المعالجة فارجع الي ربك فسله التخفيف فقال نبينا صلى الله عليه وسلم سألت ربي حتى استحييت ولكني ارض واسلم ومن قوله صلى الله عليه وسلم فلما جاوزت ناداني مناد أمضيت فريضتي وخففت عن عبادى فكان المقصود من المراجعة طلب التخفيف ونقص المقدار عن الخمس فيكون القصد من قوله تعالى لايبدل القول لدي ان الفريضة لا تنقص عن خمس في الفعل وخمسين في

الاجر ولذلك قال ابو حنيفة رضي الله عنه بفرضية صلاة الوتر عملا لا اعتقاداً بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله زادكم صلاة الا وهي صلاة الوتر

وأيضاً ان المحفوظ أن قوله عليه الصلاة والسلام خشيت أن تفرض عليكم كان في نوافل الليل في شهر رمضان وذلك في كل سنة مرة وحديث الاسرا في صلوات كل يوم فعلى فرض ان المراد بقوله لا يبدل القول لدي ان الفريضة لا تزيد ولا تنقص لا يكون بين الحديثين منافاة لان زيادة صلوات في سنة مرة لا تنافي عدمها في صلوات كل يوم

وأيضاً ليس المراد من قوله لا يبدل القول لدي الاخبار بانه لا يقع تبديل في هذا الحكم أو في غيره من الاحكام أصلا بل القصد منه تأكيد الافتراض وان الصلاة لا بد منها ولا تسقط بحال فلا ينافي الزيادة فيها أو النقص منها بعد ذلك خصوصاً وان تأكيد الحكم وتأبيده لا يمنع نسخه كما هو مقرر في أصول الفقه ألا ترى الى ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها ان الصلاة فرضت أولا ركعتين فزيدت في الحضر واقرت في السفر واذا جازت الزيادة في عدد الركعات ولم يمنع منها

ذلك القول جازت في عدد الصلوات ولا يمنع منها ذلك القول فسقط الاشكال على كل حال

قال السائل مانقله الشيخ في صفراه عند ماتكلم على الهيلله حيث قال مانصه وعن بعض الصحابه رضي الله عنهم من قال لا اله الا الله خالصا من قلبه ومدها بالتعظيم غفر له اربعة آلاف ذنب من الكبائر الخ هل هو الاعين نفي معتقد اهل السنة من ان الكبائر لايكفرها الا التوبةأو يعني غفرانها على سبيل الفضل من الله ان شاء وذلك وارد في كل مرتكب الكبيرة وانه في المشيئة ان شاء وان شاء فلا خصوصية اذا وكون الشيخ سلم الاثر ولم يتعقبه دليل صحة روايته كيف وهو المشمر ساعده للتنقير عن مثل هذا

ونقول قال الله تعالى فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم وقال تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقال تعالى ان الحسنات يذهبن السيأت وقال الله تعالي ياأيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيأتكم وقال صلى الله عليه وسلم اتبع السيئة الحسنة

تمحوها وقد جاء أيضا في بعض الاحاديث الصحيحة غفران الذنوب بقيام رمضان احتسابا وفي بعضها بقيام ليلة القدر احتسابا وفي بعضها غفران الخطايا بالوضوء وفي بعضها ان صوم يوم عرفه كفارة سنتين وصوم عاشورا كفارة سنة ونحو ذلك من الاخبار كثير وقد اتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي صغيرة كانت أو كبيرة واجبة على الفور وقد اتفقوا أيضا على قبول التوبة متى وقعت مستوفية لشروطها وانها تكفر السيئات كبيرة كانت أو صغيرة وانما الخلاف في انه تصح التوبة عن المعاصى اجمالا من غير تعيين الذنب المتوب عنه ولو لم يشق عليه تعيينه أم لا فالجمهور على انها تصح وخالف بعض المالكية فقال انما تصح اجمالا فيما علم اجمالا واما ماعلم تفصيلا فلا بد من التوبة منه تفصيلا وكذلك الخلاف في وجوب التوبة على العاصي فقال اهل السنة بالسمع وقال المعتزله بالعقل وفي وجوب قبولها على الله تعالى عن ذلك بعد استجماع شروطها وعدم وجوبه فقال اهل السنة لايجب قبولها على الله تعالى وقالت المعتزلة يجب عليه سبحانه قبولها عقلا وقال إمام الحرمين يجب قبولها سمعا ووعداً لكن بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك

نص قاطع لايقبل التأويل وقال ابو الحسن الاشعري بل بدليل قطعي ومحل النزاع بين الاشعري وغيره فيما عدا توبة الكافر أما هي فالاجماع على انها مقبولة قطعا بالسمع لوجود النص المواتر بذلك كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف بخلاف ماجاء في توبة غيره فانه ظاهر فقط وليس بنص قاطع في غفران ذنوب المسلم بالتوبة كقوله تعالى قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله الاية وأما حديث التوبة تجب ماقبلها فليس بمتواتر ولانه اذا قطع بقبول توبة الكافر كان ذلك فتحا لباب الايمان وسوقا اليه واذا لم يقطع بتوبة المؤمن كان ذلك سدا لباب العصيان ومنعا منه وهذا وماقبله ذكرهما القاضي لما قيل له ان الدلائل مع الشيخ ابي الحسن وقال ابن عطيه ان جمهور أهل السنة على قول القاضي والدليل على ذلك دعاء كل أحد من التائبين بقبول توبته ولو كان مقطوعا به لما كان للدعاء معنى ولا يخفى ان كل ذلك لايعادل الدلائل القرآنية والحديثية التي تدل دلالة قاطعة على وعد الله تعالى عباده التائبين بقبول التوبة منهم وانه لايخلف وعده فالحق ماقال الاشعرى ودعاء كل أحد من التائبين

بقبول توبته لعدم الجزم باستجماعها شروطها أو لعدم وجوب قبولهـا عقلا وسيأتي لهذا بقية فانتظر وقد اختلف العلماء في تكفير السيئات بالقربات فنقل ابن عبد البر عن العلماء ان الصغائر هى التي تكفرها القربات دون الكبائر لكن بشرط اجتناب الكبائر كما حكاه ابن عطيه عن جمهور أهل السنة واستدلوا على ذلك بما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعـة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لمـا بينها مااجتنبت الكبائر وحملوا السيئات في الآيات ماعدا آية التوبة والخطايا والذنوب في الاحاديث على الصغائر فقط وقالوا انما لم نحملها على مايعم الكبائر لوجوه الاول ان الكبائر لا تكفرها الا التوبة ولا تكفرها القربات أصـلا للاجماع على ان التوبة فرض على الخاص والعام لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون ويلزم من تكفير الكبائر بغير التوبة بطلان فرضيتها وهو خلاف النص الوجه الثاني ان الكبائر تشمل حقوق العباد والاجماع على ان القربات لاتكفرها وانما تكفرها التوبة بشروطها المعلومـة المعتبرة الوجه الثالث انا لو قلنا ان القربات تكفر السيئات سواء كانت من الكبائر أو

الصغائر يلزم عليه الفساد وهو عدم خوف الميعاد الوجه الرابع ان سبب نزول قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يرشد الى تخصيص الحسنة بالتوبة والسيئة بالصغيره فقد روي الشيخان عن ابن مسعود ان رجلا أصاب من امرأة قبلة ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزلت الآية فدعاه فقرأها عليه فقال رجل هذه له خاصة يارسول الله فقال بل للناس عامة ووجه الارشاد الى تخصيص الحسنة فيها بالتوبة هو انه جاء تائبا وليس في الحديث ما يدل على انه صدر منه حسنة أخرى ووجه الارشاد الي تخصيص السيئة بالصغيرة ان ما وقع منه كان كذلك لان تقبيل الاجنبية من الصغائر كما صرحوا به

وقد اعترضوا على هذه الوجوه أما على الوجه الاول فبانا لانسلم انه يلزم من تكفير الكبائر بغير التوبة بطلان فرضيتها لان ترك التوبة حينئذ يكون من الذنوب المتجدده بعد التكفير السابق بالقربة الا ترى ان التوبة من الصغائر واجبة على مانقل عن الاشعري وحكي امام الحرمين وتلميذه الانصاري الاجماع عليه ومع ذلك فجميع الصغائر مكفرة بنص

الشارع وان لم يتب فالتحقيق أن التوبة واجبة في نفسها على الفور ومن اخرها تكرر عصيانه بتكرر الازمنة كما صرح به الشيخ عز الدين بن عبد السلام ولا يلزم من تكفير الله ذنوب عبد سقوط التكليف بالتوبة التي كلف بها مستمرا وقد يجاب عن هذا بان حكاية الاجماع على خصوص وجوب التوبة من الصغائر غير مسلم فقد قيل ان الواجب أما الاتيان بالتوبة أو بمكفر المعصية من الحسنة نعم الاصح وجوبها مطلقا وبان المصرح به في شرح الجوهره ان التمادي على الذنب بتأخير التوبة منه معصية واحدة مالم يعتقد معاودته وصرحت المعتزلة بانها واجبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعه اثم أخر تجب التوبة عنه وساعتين أثمان وهلم جرا فالقول بتكرير العصيان على من اخرها بتكرير الازمنة قول المعتزلة لاقول أهل السنه على هذا وقال المازري اتفقوا على ان التوبة من جميع المعاصي واجبة وانها واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة اه فانت ترى ان مقتضى عبارة المازري الوجوب على الفور مطلقا لكن حكاية الاتفاق على وجوب الفور بالنظر الى الصغيرة غير مسلمة فان قول

اللقاني في جوهرة التوحيد

ثم الذنوب عندنا قسمان * صغيرة كبيرة فالثاني

منه المتاب واجب في الحال

يقتضي ان وجوب الفور خاص بالكبيرة دون الصغيرة وبعد هذا كلام المازري يحتمل تكرار العصيان بالتأخير كما يقول المعتزلة كما يحتمل ان التمادي على الذنب معصية واحدة مالم يعتقد معاودته كما نسبه شارح الجوهرة لاهل السنة فدعوى ان التوبة واجبة بنفسها على الفور مطلقا وان من اخرها تكرر عصيانه بتكرير الازمنه غير متفق عليها فللفريق الآخر ان لايسلمها على انه يمكن ان يحمل وجوب التوبة من الصغيرة على ما اذا لم تكفر بالقربة فيكون الواجب أحدهما في الصغيرة دون الكبيرة فانها يتعين فيها التوبة لعدم حكاية خلاف في وجوبها منها عينا وما ذاك الا لانها لايكفرها الا التوبة منها وسيأتي لهذا زيادة ايضاح . وأما على الوجه الثاني فبان حقوق العباد مستثناة من الكبائر التي تكفرها القربات بالاجماع الذي ذكرتموه وذلك لا ينافي ان غيرها من الكبائر تكفره القربات أيضا فلا يتم ما ادعيتموه من ان شيئاً من الكبائر لاتكفره القربات

وأما على الوجه الثالث فبان لا يلزم من عموم التكفير عدم خوف الميعاد حتى يلزم الفساد كما زعمتم الا لو قلنا ان التكفير واجب على الله تعالى ولو لزم ذلك على القول بعموم التكفير بالقربات للزم مثله بالنسبة الى التكفير بالتوبة فانها باتفاق تكفر الصغائر والكبائر ولا يلزم من عموم تكفيرها عدم الخوف من الميعاد ولزوم الفساد وقد تقدم الخلاف في القطع بقبول توبة العاصي وان مختار امام الحرمين ان القبول ظني وادعى النووي انه الاصح وان قال الامام في شرح البرهان الصحيح عندي القطع بالتكفير وقد وفق الحليمي بان عدم القطع عقلي بمعنى انه لا يجب على الله عقلا قبولها والقطع نقلي بمعنى ان الله لما أخبر عن نفسه سبحانه أنه يقبل التوبة من عباده ولم يجز ان يخلف وعده علمنا انه سبحانه من فضله لا يرد التوبة الصحيحة وهذا بالحقيقه ميل من الحليمي الى مذهب الاشعري وتأويل لمختار امام الحرمين وعلى كل حال قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وغيرها من الآيات والاحاديث فيها دلالة على ان العقاب على الكبيره بعد التوبة وعلى الصغائر بعد التكفير جائز الوقوع عقلا كما صرح به النسفي وصدر الشريعة وغيرهما فهذا

هو الذي يجعل العباد يخافون الميعاد ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون وأما على الوجه الرابع فبأن المصرح به في الاصول ان العبرة في النصوص الشرعية لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورود لان سبب الورود قد يكون جزئيا من جزئيات النص الوارد كما هنا على انه جاء في بعض طرق الخبر الوارد في سبب النزول ان أبا اليسر من الانصار قبل امرأة ثم ندم فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره بما فعل فقال عليه الصلاة والسلام انتظر أمر ربي فلما صلى صلاة قال صلى الله عليه وسلم اذهب بها فانها كفارة لما عملت فهذا يدل على ان المكفر هي الصلاة التي صلاها أبو اليسر وانها داخلة في الحسنات التي تذهب السيئات

هذا وقد اختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات هل هو مشروط باجتناب الكبائر فقال الجمهور هو مشروط كما سبق وقال غيرهم ليس بمشروط استدل الجمهور بان ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم ما جتنبت الكبائر يفيد الاشتراط كما يقتضيه اذا اجتنبت الكبائر الآتى في بعض الروايات ولا يخفى انه استدلال بمفهوم المخالفه للشرط وفيه خلاف يأتي

الكلام فيه وقال الآخرون الشرط في الحديث بمعنى الاستثنا والتقدير مكفرات لما بينها الا الكبائر قال المحب الطبرى في أحكامه وهو الاظهر اه ولا يخطر على بالك انه على هذا الاخير يكون الحديث دليلا على عدم تكفير الكبائر بالقربات لان الحديث أولا ورد في خاص ولا يلزم من ان هذه القربات الخاصة لاتكفر الكبائر ان ما عداها كذلك والقياس لامدخل له هنا ثانيا انه استدلال بمفهوم الاستثنا وهو غير متفق على حجيته ثالثا ان كون الشرط بمعنى الاستثنا ليس بقطعي وقد صرح النووى بان القربات لاتكفر الكبائر ولكن تخففها ان لم تكن صغائر

وقال ابن الصلاح في فتاويه قد يكفر بعض القربات كالصلاة مثلا بعض الكبائر اذا لم يكن صغيرة وقال بعضهم ان القربة تمحو الخطيئة مطلقا سواء كانت كبيرة أوصغيرة واليه ذهب صاحب الذخائر واستدلوا علي ذلك بظاهر قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله عليه الصلاة والسلام أتبع السيئة الحسنة تمحها وبما صح فى عدة أخبار من فعل كذا غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وفي بعضها خرج من ذنوبه

كيوم ولدته أمه ومتى حملت الحسنات في الآية والحسنة في الحديث على الاستغراق فالمناسب حمل السيئآت عليه وبالجمله فكل من الآية والحديث عام والتخصيص خلاف الظاهر ولا دليل عليه وفضل الله واسع والى هذا القول مال ابن المنذر وحكاه ابن عبد البر عن بعض معاصريه قال الالوسي وعنى به فيما قيل أبا محمد المحدث لكن رد عليه فقال بعضهم يقول ان الكبائر والصغائر يكفرها (الطهارة والصلاة لظاهر الاحاديث) وهو جهل بين وموافقة للمرجية في قولهم ولو كان كما زعم لم يكن للامر بالتوبة معنى وقد أجمع المسلمون على انها فرض وقد صح أيضاً من حديث ابي هريرة رضي الله عنه الصلوات مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر اه وفيه ان دعوى ان ذلك جهل لا تخلو عن افراط اذ الفرق بين القول بعموم التكفير ومذهب المرجئة في غاية الوضوح ولو صح ان ذلك ذهاب الى قولهم للزم مثله بالنسبة الى التوبة فانه يسلم انها تكفر الصغائر والكبائر وهي من جملة اعمال العبد فكما جاز ان يجعل الله سبحانه هذا العمل سببا لتكفير الجميع يجوز ان يجعل غيره من الاعمال كذلك وقوله لو كان كما زعم الخ مردود لانه

لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة وكونها
فرضا اذ تركها من الذنوب المتجددة التي لا يشملها التكفير
السابق بفعل الوضوء مثلا الا ترى ان التوبة من الصغائر
واجبة على ما نقل عن الاشعري وحكي امام الحرمين وتلميذه
الانصاري الاجماع عليه ومع ذلك فجميع الصغائر مكفرة بنص
الشارع وان لم يتب على ما سمعت من الخلاف وتحقيق ذلك
ان التوبة واجبة في نفسها على الفور ومن اخرها تكرر عصيانه
بتكرر الازمنة كما صرح به الشيخ عز الدين بن عبد السلام
ولا يلزم من تكفير الله تعالى ذنوب عبد سقوط التكليف بالتوبة
التي كلف بها تكليفا مستمرا وقريب من هذا ارتفاع الأثم عن
النائم اذا أخرج الصلاة عن وقتها مع الامر بقضائها وما ورد
من حديث أبي هريرة انما ورد في أمر خاص فلا يتعداه اذ
الاصل بقاء ما عداه على العموم وهذا مما لا مجال للقياس فيه
حتى يخص بالقياس على ذلك فلا يليق نسبة ذلك القائل الي
الجهل والرجا في الله تعالى شأنه قوي كذا قيل اه وأقول ان
المسئله سمعية محضة لا مدخل للعقل فيها بالكليه والنصوص
الواردة في ذلك متعارضه متكافئه ومنها ما يقتضي عموم التكفير

ومنها ما يقتضي تخصيصه بالصغائر ولكن الاجماع على فرضية التوبة من الكبائر يدل على التخصيص والقول بان التوبة من جملة اعمال العبد فكما جاز ان يجعل الله سبحانه هذا العمل سببا لتكفير الجميع يجوز ان يجعل غيره من الاعمال كذلك مردود على قائله لانه ان أراد الجواز العقلي فمسلم وليس الكلام فيه وان أراد الوقوع السمعي فهو يتوقف على قيام الدليل على انه سبحانه كما جعل التوبة سببا لتكفير الجميع جعل غيرها من الاعمال سببا لذلك ولم يقم دليل على ذلك ومجرد دعوى ان غير التوبة مثل التوبه في عموم التكفير هو موضع النزاع والقول بان لايلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة الخ قد علمت مما قدمنا انه غير متفق عليه وان منهم من قال ان التمادي على الذنب بتأخير التوبه منه معصية واحده مالم يعتقد معاودته ولا يقال انه تمادي على الذنب مع القول بتكفيره وسقوطه بالقربه فان التمادي عليه يقتضي بقاءه وذلك يقتضي انه اذا لم يتب فالذنب باق ويعد متماديا عليه وما استظهر به من قوله الا ترى ان التوبة من الصغائر واجبة الخ قد علمت مافيه وان المسئلة خلافيه وان منهم من قال في

الصغائر ان الواجب انما التوبة وأما ما يكفرها من القربات ولم ينقل ان أحدا قال مثل ذلك في الكبائر بل الذى نقل هو الاجماع على وجوب التوبة منها فما ذاك الا لانها لا يكفرها الا التوبة على ان قوله على ان الصغائر مكفرة بالنص وان لم يتب وان كان مسلما لكن لا يدل على ان أحدا قال بوجوب التوبه بعد تكفير الصغيرة بغيرها وكذا القول بانه لا يلزم من تكفير ذنوب عبد سقوط التكليف بالتوبة الخ قول ساقط لان المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هى التي أوجبت التوبة وهي السبب في ذلك وليس لايجابها والامر بها سبب سواها ولفظ التوبة يشعر بذلك فالمأمور بها في الآية انما هم المذنبون الا ترى انه لو تاب العاصي من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لاتجب عليه التوبة منها مرة أخرى فلو قلنا بسقوط الكبائر وتكفيرها بغير التوبة لم يكن للامر بها بعد ذلك معنى كما قال ابن عبد البر لانها انما أمر بها وفرضت لمحو الذنب وتكفيره ومع القول بتكفير الكبيرة بالقربات لم يبق ذنب بعد فعل القربه حتى يؤمر بالتوبة وتفترض لمحوه وتكفيره ومن تأمل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم

وكيف رتب رجاء التكفير على الامر بالتوبة لا يأبى قبول ماقلناه

هـذا ولو قلنا ان كانت الحسنة توبة صحيحة من جميع الذنوب مستجمعة للشروط أوقربة أخرى لكنها اشتملت على توبة صحيحة كذلك كانت الحسنة مكفرة لجميع المعاصي كبيرة كانت أو صغيرة لانها أما توبه صريحه وأما توبة معنى وعلى ذلك يحمل قول من قال بعموم التكفير بالقربات وان مراده القربات التي هي توبة من الذنوب أو متضمنة للتوبة منها وان لم تكن الحسنة والقربه توبة ولا مشتملة على توبة كانت مكفرة للصغائر فقط وعلى ذلك يحمل قول من قال بعدم عموم التكفير وان الكبائر لاتكفرها الا التوبة وان مراده بالقربات التي لا تكفر الكبائر القربات التي لاتكون توبة من المعاصي ولا مشتملة على توبة منها لكان ذلك توفيقا حسنا بين القولين وبه يرتفع الخلاف ويحل الوفاق محل الشقاق فليكن التوفيق بتوفيق الله تعالى

وقالت المعتزله ان الصغائر تقع مكفرة بمجرد اجتناب الكبائر ولا دخل للقربات في تكفير الصغائر أيضاً واستدلوا عليه بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم

سيئآتكم وأقول لادليل في الآية على ما زعموا لاننا أما ان نقول بحجية مفهوم المخالفه للشرط أولا نقول بحجيته أما على القول بحجيته فالمعنى ان اجتنبتم الكبائر نكفر سيآتكم وان لم تجتنبوا لانكفرها فيدل المفهوم على ما زعموا لكن قدعارض ذلك المفهوم منطوق العام في قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت وفي قوله عليه الصلاة والسلام أتبع السيئة الحسنة تمحها وقد علمت ان العبرة لعموم اللفظ لا الخصوص السبب واجتناب الكبائر انما يكفر السيآت باعتبار كونه حسنة وقربة لما صرحوا به انه انما يكفرها اذا كان مع القدرة والارادة وكف النفس ومرادهم بالارادة الميل لا التصميم والعزم الذي يستعقب الفعل وقد عارضه أيضاً الاحاديث الكثيرة التي دلت على تكفير الصغائر بالقربات والمنطوق حجة اتفاقا والمفهوم في حجيته خلاف فيقدم عليه المنطوق وأما على القول بعدم حجية مفهوم المخالفه فالامر ظاهر وتكون الآية ساكتة عما عدا اجتناب الكبائر من القربات وقد نطق غيرها من النصوص بان غير الاجتناب من القربات يكفر كالاجتناب فيخلص المنطوق عن المعارض بالكلية

بقي هنا أشكال وهو انه اذا كان كل واحد من المكفرات مكفرا للصغائر فقط أولها وللكبائر وحصل التكفير باحدها فما فائدة الباقي وأجيب عن ذلك بان المراد ان كل واحدة من هذه المكفرات صالحة للتكفير فان صادفها شيء من الذنوب كفرته وان لم يصادفها شيء منها كانت حسنة لفاعلها يرفع بها درجة

ومتى علمت مما أوضحنا ان من أهل السنة من قال بعموم تكفير القربات للصغائر والكبائر علمت ان ما نقله الشيخ في صغراه عن بعض الصحابة رضي الله عنهم هو مذهب ذلك البعض وقوله أربعة الاف ذنب من الكبائر قصد به المبالغه في الكثرة لا خصوص ذلك العدد ونقل الشيخ لهذا عن بعض الاصحاب وسكوته عليه ربما يكون ميلا منه الى مذهب من يقول من أهل السنة بعموم التكفير

ومتى علمت أيضاً مما أوضحنا ان قبول التوبة عند أهل السنة ليس واجبا على الله تعالى عقلا كما انه لا يجب عليه عندهم اثابة الطائع ولا تعذيب العاصى بل الثواب بفضله والعقاب بعدله يفعل ما يشاء ويحكم سبحانه لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه

علمت ان كلا من المطيع والمعاصى بعد التوبة والتكفير وقبل ذلك جميعا تحت مشيئة الله سبحانه وكونهم جميعا تحت مشيئته يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء لاينافي النص والاخبار منه تعالى في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بان القربات تكفر الذنوب وان التوبة تمحو السيآت فضلا منه وكرما والتنصيص على بعض القربات في بعض الاحاديث والآثار كالذي نقله الشيخ في صغراه لا يقتضى الخصوصية بل ذلك لبيان انما نص عليه من جملة المكفرات والنص على شيء لاينفي الحكم عما عداه وبذلك سقط السؤال وزال الاشكال

قال السائل ما معنى قوله صلى الله عليه وسلم لله سبعة عشر نوعا من الخلق السموات السبع والارضون السبع وما بينهما عالم واحد من ذلك

ونقول قد ذكر المفسرون في قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ان دائرة ملك الله جل جلاله أعظم من ان يحيط بها نطاق الحصر أو يصل الي مركزها طائر الفكر فأني وهيهات ولو استفرقت القوي والاوقات وعلى ذلك ان صح الحديث الذي أورده السائل كان فيه اشارة الي معنى هذه الآية ولم يكن

القصد من ذكر العدد الحصر فيه لان العدد لامفهوم له كما صرحوا به وبنوا عليه ان كلا من السموات والارض لا تنحصر في سبع وان ذكرت بهذا العدد في القرآن وبعض الاخبار وقد جاء في بعض الاخبار ان مخلوقات البر عشر مخلوقات البحر والمجموع عشر مخلوقات الجو والمجموع عشر ملائكة السماء الدنيا والمجموع عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى السماء السابعة والمجموع عشر ملائكة الكرسي والمجموع عشر الملائكة الحافين بالعرش والمجموع أقل قليل بالنسبة لما لا يعلمه الا الله وقد قيل المجموع أقل قليل بالنسبة الى الملائكة المهيمنين الذين لا يعلم أحدهم ان الله تعالى خلق أحدا سواه والمجموع أقل قليل بالنسبة الى ما يعلمه الله من مخلوقاته وان كان الاصح كما قال بعض المحققين انه لا جزم با كثرية صنف عن صنف وانه لم يصح نص في ذلك

قال السائل كيفية خروج هذه المياه من خبايا الارض كالعيون واضرابها هل من الماء الذي دحي الله الارض عليه أو من عصارة الارض ونزها أو من البحر الذي أحاط بجرم الارض ثم يطيب عند مايتخلل هذه الارض وما القول المعول

عليه في نزول المطر هل هو من السماء أو من البحر كما قال الشاعر

شربن بماء البحر ثم ترفعت * متى لجج خضر لهن نئيج

ونقول قال الله تعالى وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقال تعالى ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وعلى ذلك قال في معجم البلدان اختلفوا في البحار والمياه والانهار فروى المسلمون ان الله خلق البحر مرا زعاقا وأنزل من السماء الماء العذب وكل ماء عذب من بئر أو نهر من ذلك فاذا اقتربت الساعة بعث الله ملكا معه طشت فجمع تلك المياه فردها الى الجنة وزعم أهل الكتاب ان أربعة أنهار تخرج من الجنة الفرات وسيحون وجيحون ودجله وذلك انهم زعموا ان الجنة في مشارق الارض اه وقال المفسرون المقصود من هذه الآيات وأمثالها الاستدلال بما يشاهد من انزال الماء من السماء وما يترتب عليه من اثار قدرة الله تعالى وأحكام حكمته وعميم نعمته والمراد بالماء المطر وبالسماء اما جهة العلو واما السحاب واما الاجرام العلوية وعلى الاخير يكون انزال الماء منها باعتبار ان

المطر ينزل باسباب ناشئة منها فان تصاعد الابخره وتكون الغيوم بسبب جذب الشمس واختلاف اوضاعها ونحو ذلك من الاسباب التى جعلها الله لذلك واما كون انزال المطر نفسه من جرم السماء المعروف نفسها فالمشاهد خلافه لاننا نشاهدا كثيرا ما يرتفع السحاب ويمطر مطرا غزيرا وهناك من هو على ذروة جبل لاسحاب عنده ولا مطر والقول بأن المطر في مثل ذلك نازل من جرم السماء أيضاً على السحاب لكن لايشاهده من هو مشرف على السحاب وواقف فوق الجبل يجعلنا نصدق بأن حولنا وفي منازلنا وطرقنا جبالا وأنهارا لانشاهدها ولا تصادمنا في سيرنا وذلك مما يقطع العقل بعدمه فضلا عن كونه لا يلائم ماسيقت له الآيات من الاستدلال بمشاهدة نزول الماء من السماء فتعين ان المراد بالسماء ماذكرناه واما كيفية تكون المطر فالشائع المعروف ان الشمس اذا سامتت بعض البحار والبراري أثارت من البحار بخارا رطبا ومن البراري بخارا يابسا فاذا صعد البخار الى طبقة الهوا الثالثة تكاثف فان لم يكن البرد قوياً اجتمع وتقاطر لثقله بالتكاثف فالمجتمع سحاب والمتقاطر مطر وان كان البرد قوياً كان ثلجا وبردا وقد لا ينعقد فيسمى

ضبابا ويحتمل ان يكون معنى كون المـاء نازلا من السماء انه نازل باسباب سماوية وتأثيرات أثيرية أي أسباب في جهـة العلو فمتي أريد بالسما جهة العلو كانت مبـدأ مجازيا لنزول الماء وعلى جميع هـذه التقادير تكون الميـاه قسمين قسم البحار الملحة وقسم المياه العذبة فالقسم الاول وجد على ماهو عليـه الآن مرا زعاقا بأصل الخلقة والقسم الثاني هو الذي نزل من السماء فاسكنه الله الارض وسلـكه ينابيع فيها

وقيـل المراد من الماء النازل من السماء كل ماء في الارض وليس في الارض ماء الا مانزل من السماء والمراد بالانزال في الآيات الانزال في مبدأ الخليقة وذلك ان الله عز وجـل خلق الارض خالية من الماء فانزل من بحر تحت العرش ماء فاسكنه الارض وسلـكه ينابيع فيها واختلف هولا في ملوحة البحار فزعم قوم انه لما طال مكث الماء والحت الشمس عليـه بالاحراق صار مرا ملحا واجتذب الهواء مالطف من اجزائه فهو بقيـة ماصفته الارض فغلظ وزعم آخرون ان في الارض عروقا تغير ماء البحر فلذلك صار مرا زعاقا وزعم بعضهم ان المـاء من الاستحالات فطعم كل ماء على طعم تربتـه ولكن

أصحاب هـذه الاقوال لا ينكرون نزول الامطار والثلوج وتكون السحاب من الابخرة المتصاعدة على وجه ماسبق لان ذلك مشاهد بالحس وانكاره مكابرة وانما يقولون ان كل ذلك من الماء النازل في مبدأ الخليقة بحسب الاصل غايته انها تكونت من ابخرته فصارت سحابا ومطرا وثلجا وبردا

وعلى هذا يكون معنى انزال الماء من السماء انه نازل من سماء القدرة الالاهيـة مخلوق لله تعالي لحـكمة اقتضت ذلك بواسطة أو بغير واسطة ويشير الى هذا قوله تعالي وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن علم ان الله سبحانه في السماء على المعنى الذى أراده جـل شأنه وبالوصف الذي يليق به مع التنزيه اللائق بجلاله تعالي علم ان كل المياه وجميع العالم من تلك السما ومن جهة علو المكانة لاعلو المكان ونسبة نزوله الى غيره أحيانا انما هى لاعتبارات وأسباب ظاهرة جعلها هو بمقتضى سنته في خليقته من ربط المسببات باسبابها وهي راجعة اليه سبحانه بالآخرة

وعلى كل من القولين فلا شك ان الماء يشارك الارض في الثقل والهوى الي السفل لكن بينهما في ذلك تفاضل يخف

به الماء بالاضافة الي الارض ولهذا ترسب الارض فى الماء وتنزل الـكدورات الى القرار والمـاء لايغوص فى نفس الارض بل يسوخ فيما تخلخل منها ويختلط بالهـواء فاذا اعتمد المـاء على الهواء المـالئ للتخلخل نزل فيها وخرج الهواء منها كما ينزل القطر من السحاب فيه ولما برز من سطح الارض مابرز انحاز الى الاعماق فصار بحارا وصار مجموع الارض والما كرة واحدة يحيط بها الهـواء من جميع جهاتها وعلى القولين أيضا تكون مياه العيون والانهار والابار وما شابه ذلك من المياه التى أنزلها الله من السماء وأسكنها الارض وسلكها ينابيع فيها على اختلاف القولين

وشاع عن الفلاسفة انهم قالوا ان البخار اذا احتبس في الارض يميل الي جهـة الهواء المالئ للتخلخل فيها ويبرد بها فينقلب المجموع مياها مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثرت بحيث لا تسعها الارض أوجبت انشقاقها فانفجرت منـه العيون واضرابها ورده أبو بكر البغدادي في كتابه المعتبر بأن السبب في العيون وما يجري مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة

الاهوية والابخرة المنحصرة في الارض لامدخل لها في ذلك فان باطن الارض فى الصيف أشد بردا منه في الشتاء فلو كان سبب هذا استحالتها أوجب ان تكون العيون والقنوات ومياه الابار في الصيف أزيد وفي الشتاء أنقص مع، ان الامر بخلاف ذلك على مادلت عليه التجربة وقال الميبدى ان الحق ان السبب الذي،ذكره صاحب المعتبر معتبر لامحالة الا انه غير مانع من اعتبار السبب الذى ذكره يعنى ماشاع عن الفلاسفة واحتجاجه في المنع انما يدل على انه لايجوز ان يكون ذلك هو السبب التام لاعلى انه لا يجوز ان يكون سببا في الجملة اه وفي شرح المواقف اختلفوا في ان المياه متولده من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت أو من الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول أولى لان مياه العيون والقنوات والابار تزيد بزيادة الثلوج والامطار اه

والتحقيق الذى نقوله وهو القول الفصل ان الآيات القرآنية الواردة في ذلك انما تدل على ان الله أنزل من السماء ماء فاسكنه في الارض وسلكه ينابيع فيها والظاهر من سوق

هذه الآيات ان المراد من الماء المطر والثلوج لكن لاتدل على ان مافي ينابيع الارض ليس الا ذلك الماء ولا على ان كل ماء نازل من السماء فيجوز ان يكون بعض مياهها من الامطار والثلوج والبعض الآخر حادث من الهواء البخارى بانقلابه ماء باسباب جعلها الله لذلك وبعض المياه أوجده الله فى مبدا الخليقة لكن ايجاد الماء في مبداء الخليقة وان جاز في ذاته الا ان حمل الانزال في الآيات القرآنية عليه مع كونه مما لم يوقف على خبر صحيح يقتضيه خلاف الظاهر لان الخطاب في ألم تر أن الله أنزل الآية عام لكل من يصلح لأن يخاطب ولا يمكن عموم رؤية ذلك للخواص والعوام كما هو مقتضى سوق الآية للاستدلال الا اذا حمل الماء على المطر ونحوه مما يشاهد العام والخاص نزوله

وجعل الخطاب خاصا بسيد المخاطبين صلى الله عليه وسلم وان المراد ألم تعلم ذلك بالوحي لايلائم المقصود من سوق الآية وأما ما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس انه قال ليس في الارض ماء الا ما أنزل الله من السماء ولكن عروق في الارض تغيره فمن سره ان يعود الملح عذبا فليصعد واخرج

نحوه عن سعيد بن جبير والشعبي فهو وان كان بظاهره ان صح ينفي ماشاع عن الفلاسفة الا ان مثل هذا الاثر لايوجب القطع ببطلانه ومع ذلك فتأويله ممكن بأن يكون معناه ليس في الارض ماء يشاهد نزوله الا مانزل من السماء أو يكون معناه ليس في الارض ماء الا ما أنزله الله من سماء قدرته وخلقه سبحانه بواسطه أو بغير واسطه سبحانه له في كل شئ آية تدل على انه الواحد

والحق أيضا ان الله خلق البحر ابتداء مرا زعاقا وان كل ماء نزل من السماء فهو عذب وان بعض المياه العذبة لما طال مكثه والحت عليه الشمس بالاحراق صار ملحا وان في الارض عروقا ومعادن تغير المياه العذبة بجريانها عليها فيكون طعم كل ماء منها كطعم المعدن الذى يمر عليه ملحا كان أو غيره وهذا هو المراد بقول من زعم ان الماء من الاستحالات فطعم كل ماء على طعم تربته ولو حملت الاقوال المارة على ان مراد قائليها ان من المياه ماهو كما يزعم لاان كلها كما يزعم لزال الخلاف وانتهى الى الوفاق على ما يوافق الواقع

ومما أوضحنا يعلم ان المعول عليه ان مياه العيون وماىجرى

مجراها من الامطار والثلوج ومن الهواء البخاري المحتبس فى جوف الارض المنقلب ماء للاسباب التي أودعها الله فيها وان المطر انما هو ناشيء من الابخرة المتصاعدة من البحار والبرارى مثلا ومثله الثلج والبرد وبهذا الاعتبار يقول الشاعر

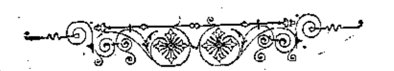
كالبحر يمطره السحاب وماله فضل عليه فانه من مائه

والله أعلم بأسرار خلقه والحمد لله أولا وآخراً وباطناً وظاهراً والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وسائر اتباعه وحزبه وكان آخر تبييض هذه العجالة فى يوم الجمعة تسعة وعشرين رمضان سنة أربع وعشرين وثلاثمائة وألف هجريه



فهرست

(الاجوبة المصريه عن الاسئلة التونسيه)



﴿ بيان الخطأ والصواب الواقع في رسالة الاجوبة المصرية ﴾
(عن الاسئلة التونسية)

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
٧	١٧	ابا موسى	ابو موسى
٩	١٤	او الغزوه	والغزوه
٢٩	١٥	بالغرض	بالعرض
٥٠	٥	زيد أحسن	زيدا حسن
٧٦	١٢	قال الوسى	الالوسي
٨٥	١٣	كان	ان كان
١٠٤	٢	ولا اتحريك	ولا تحريك
١٠٤	٨	اعترتب	كترتب
١٠٤	٩	والله كلم	والله اعلم
١١١	٩	لقدره	بقدره
١١١	١٣	والا	الا
١١٢	٥	فينقض	فيقتضى
١١٦	١	فأحل	وأحل
١٢١	١٤	فكن	فكنى
١٢٣	٨	بما	بم
١٢٣	١٣	ارض	ارضى

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
١٢٧	٥	م	ما
١٢٩	١	الميعاد	المعاد
١٣٠	٥	خصوص وجوب	وجوب خصوص
١٣٢	٢	الميعاد	المعاد
١٣٢	٥	الميعاد	المعاد
١٢٣	١	الميعاد	المعاد
١٣٣	١٥	ماجتنيت	ما اجتنبت

